MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

4. Jahrgang | Januar/Juni 1953 | Nummer 1/2

Zur Frage einer vorpaulinischen Todestaufe

Von Otto Kuss

IN EINEM erst seit kurzem zugänglichen Aufsatz Julius Schniewinds aus dem Jahre 1937 über „Die Botschaft Jesu und die Theologie des Paulus“ [1]) heißt es: „Was Albert Schweitzer [2]), Martin Dibelius [3]) und andere erarbeitet haben, darf so zusammengefaßt werden: die Taufe des Johannes ist kein Symbol, sondern ein Sakrament; sie vollzieht ein Urteil Gottes. Dies Urteil ist Todesurteil. Es gibt Worte Jesu (Mk 10,38 f; Lk 12,50), in denen ‚Taufe‘ ein Bild ist für gewaltsamen Tod; also muß Johannes' Taufe ein Sterben bedeutet haben. Getauft werden heißt ertränkt werden, begraben werden unter Wasserfluten. Die vom Täufer Getauften lassen Gottes Urteil über sich ergehen, daß ihre alte Existenz ertränkt, gestorben sei, und ihnen wird die Anwartschaft auf eine neue Existenz geschenkt, auf das ewige Leben werden sie getauft, auf den Kommenden hin, bei dem die letzten und höchsten Erwartungen der Propheten eintreffen, Sündenvergebung und die Ausgießung des Geistes“ [4]).

---

1) In: Julius Schniewind. Nachgelassene Reden und Aufsätze, mit einem Vorwort von G. Heinzelmann, herausgegeben von E. Kähler (Theol. Bibl. Töpelmann, 1), Berlin 1952, 16—37.

2) Vgl. A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930, 228: die Taufe des Johannes ist „ein eschatologisches Sakrament“; 227: „ein die Errettung beim Gericht gewährleistendes Sakrament“; allerdings spricht Schweitzer nicht von einem Sterben, sondern „als ein Untergetauchtwerden in Wasser ist die Taufe des Johannes ein die Abwaschung der Sünde versinnbildlichender Akt“: 226.

3) Was M. Dibelius angeht, so habe ich G. Friedrich-Bethel zu danken für den Hinweis auf RGG ²III (1929), 318 und auf eine Stelle in dem Göschenbändchen über Jesus (Berlin 1947), wo es S. 48 f heißt: es wird im NT „noch merkwürdig wenig von einer reinigenden Wirkung der Taufe gesprochen, auffällig oft dagegen von ihrer Beziehung auf Sterben und Wiedergeborenwerden (Mk 10,38; Lk 12,50; Joh 3,5; Röm 6,4; Kol 2,12; Tit 3,5; 1 Petr 3,21). In solchen Gedanken mag der alte Sinn des Tauchbades liegen, der Johannes dem Täufer ein Recht gab, es in Verbindung mit seiner Predigt vom kommenden Gericht anzuwenden: ein freiwilliges und darum vorbeugendes Vorwegnehmen der großen Katastrophe, die Gott demnächst über die Welt heraufzuführen beschlossen hatte. Wenn die Evangelisten aber von einer ‚Bußtaufe zur Vergebung der Sünden‘ reden, so haben sie mehr christlich als täuferisch empfunden.“ Dieser Standpunkt findet sich noch nicht in der 1911 erschienenen Studie: M. Dibelius, Die urchristliche Überlieferung von Johannes dem Täufer (Forsch. z. Rel. u. Lit. d. A. u. N.T., 15), Göttingen 1911.

4) A. A. 1 a. O. 24; vgl. auch Schniewind Mk ⁴1949, 44.

Es kann kaum ein Zweifel bestehen, daß gegenüber dem herkömmlichen Verständnis der Johannestaufe [5]) eine solche Auffassung eine beträchtliche Vertiefung darstellen würde: Sterben und dann auf irgendeine Weise einem neuen Leben wiedergegeben werden — das deutet als Verdeutlichungsmittel eines religiösen Geschehens unmittelbar auf eine viel umfassendere Umwandlung hin als etwa das Bild einer Abwaschung, einer Reinigung.

Etwas Ähnliches ist in bezug auf die Johannestaufe schon vor längerer Zeit von einem Außenseiter der protestantischen Exegese, Franz Dibelius, behauptet worden [6]). Indem er Mk 10,38.39; Lk 12,49.50 in Zusammenhang mit einer bestimmten Deutung von Dan 7; Esdrasbuch Kap. 13 bringt [7]), schließt er: „Diesen Durchgang durch die Todestiefe bezeichnet Jesus mit dem Ausdruck, der für die Handlung, die Johannes im Jordan vollzog, gebraucht wird: er nennt ihn eine Taufe. Er sagt zu seinen Jüngern: ‚Könnt ihr getauft werden mit der Taufe, mit der ich getauft werde?' (Mk 10,38). Damit stellt er seinen Tod in eine Linie mit der Taufe des Johannes (die ja die einzige Taufe war, die für Jesus Bedeutung hatte). Er gibt keine Erklärung dieses Sprachgebrauches; er setzt also voraus, daß auch seinen Jüngern die Gleichsetzung von Tod und Taufe geläufig ist. Daraus läßt sich ein Rückschluß machen auf die Bedeutung der Taufe des Johannes. Sie muß als Tod angesehen worden sein. Nur wenn die Taufe ein Tod ist, kann eine bestimmte Art des Todes eine Taufe genannt werden. Das Eintauchen ins Wasser muß als Sterben gegolten haben, das Wiederauftauchen als Neuaufleben. Das aber ist nur möglich, wenn das Wasser dabei die Stelle des Meeres, des Totenreiches, vertrat" [8]).

Die bestechende These, daß die Johannestaufe „eine Todestaufe" gewesen sei, wird in einer Abwandlung nachdrücklich auch von H. v. Baer vertreten [9]); in der Taufe des Johannes vollzieht sich proleptisch ein Gericht, das vor dem eschatologischen Gericht bewahrt. „Bei dieser Wassertaufe des Johannes kommt es weniger auf das Wasser als reinigendes und heiligendes Element an, ebensowenig wie das Feuer als ein solches in diesem Zusammenhang anzusehen ist, als auf das Mittel der Sühnung und Tilgung der Schuld; es ist ein Mittel des Strafvollzuges" [10]). Von einer solchen Auffassung her bekommt auch die Taufe Jesu eine besondere Bedeutung.

In einer Menschheit, die insgesamt dem Gericht, der Flut, der „Taufe" verfallen ist, gibt es einen, an dem Gott Wohlgefallen hat; auf ihn läßt

---

5) Vgl. etwa D. Buzy, Saint Jean-Baptiste. Études historiques et critiques, Paris 1922, 140—146; J. Leipoldt, Die urchristliche Taufe im Lichte der Religionsgeschichte, Leipzig 1928, 25—29; J. Thomas, Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie, Gembloux 1935, 71—74.81—83.85—88; J. Kosnetter, Die Taufe Jesu usw., Wien 1936, 5—69; H. G. Marsh, The origin and significance of the New Testament baptism, Manchester 1941, 15—100; W. F. Flemington, The New Testament doctrine of baptism, London 1948, 13—24.

6) F. Dibelius, Das Abendmahl. Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion, Leipzig 1911.

7) Der an allen drei Stellen, Dan 7; 4 Esdras 13; Lk 12,49.50, vorkommende Gedanke ist (nach F. Dibelius): Der Mensch, der Messias geht unter im Meere, im Tode; nach kurzer Zeit hat er den Tod überwunden, steigt befreit aus der Flut und wird Herrscher der Welt: a. a. O. 57 f. S. u. A. 102.

8) A. a. O. 58. Auch O. Procksch, Johannes der Täufer, Lichterfelde-Berlin 1907,37 will in der Johannestaufe nicht Reinigung, sondern Vernichtung sehen: wer sich der Johannestaufe unterwirft, „unterwirft sich freiwillig dem göttlichen Gericht, das den Sünder vernichtet".

9) H. v. Baer, Der Heilige Geist in den Lukasschriften, Stuttgart 1926,157.

10) A. a. O. 158.

sich die Taube nieder, die jetzt — wie einst zur Zeit Noes — den Frieden mit Gott bedeutet [11]).

Zu erwähnen ist hier auch die Auffassung Reitzensteins, der die Johannestaufe und somit auch die christliche Taufe aus der Taufe der Mandäer herzuleiten suchte [12]). Dieser Mandäertaufe liege eine „alte mysterienhafte Vorstellung" zugrunde, die „in einer gewaltigen prophetischen Persönlichkeit" wieder wach werde. „In einem ganz anders tiefen Schuldgefühl, unter dem Angstempfinden einer dem Untergang nahen Welt will dieser Prophet etwas ganz Neues schaffen; einen völligen Bruch mit dem früheren Leben, eine abschließende Hingabe an Gott soll seine Taufe auf den als Richter, aber auch als Retter und Gründer des Gottesreiches kommenden Messias bringen. So wird sie notwendig zum Sakrament und Initiationsritus" [13]). Die These von der Priorität der Mandäertaufe hat sich nun allerdings nicht halten lassen [14]), und damit ist das ganze Reitzensteinsche Gebäude zusammengestürzt, aber zweifellos hat Reitzenstein völlig recht, wenn er den fundamentalen Unterschied zwischen Proselytentaufe und Johannestaufe energisch hervorhebt; daß es sich bei der Johannestaufe nicht um eine einfache Übernahme der Proselytentaufe handeln kann, wird man ihm also gern zugeben, aber warum sollte der Prophet die möglicherweise überkommene bzw. übernommene Form nicht aus der Einmaligkeit seiner heilsgeschichtlichen Aufgabe mit einem neuen und einmaligen Inhalt gefüllt haben? In seine „mandäische" Konstruktion sucht Reitzenstein nun Mk 10,38.39 einzuordnen: es offenbare sich auch in diesem Wort die Überzeugung der Evangelien, daß die Taufe nicht nur Reinigung, sondern auch ein Tod sei, nur so könne man sie als eine Initiation — und „selbstverständlich als unwiederholbare Initiation" [15]) — begreifen. Nur so werde dann die Anschauung der Kirche verständlich, daß das Martyrium die Taufe ersetze, ja die Taufe sei. „Das Martyrium (auch des bisher Ungetauften) als eine Taufe, und zwar als eine Taufe, die unmittelbar in den Himmel führt, ist sofort verständlich aus der Auffassung der Mandäer, für die jede Taufe in den Himmel und zu Gott führt und die Taufe ‚der Aufstieg' ist. Und auch das Herrenwort ist von hier ohne weiteres verständlich, da die Taufe zugleich immer ein Sterben ist; begreiflich also, wenn d a n a c h [16]) Paulus die erste Taufe als Teilnahme am Tode und

---

11) A. a. O. 163 f.

12) R. Reitzenstein, Die Vorgeschichte der christlichen Taufe, Leipzig u. Berlin 1929.

13) Ebenda 287. Ders., Zur Mandäerfrage, in: ZntW 26 (1927), 62: „Gewiß sind wir noch nicht so weit und werden wohl nie so weit kommen, eine bestimmte heidnische Religion namhaft zu machen, der Johannes der Täufer sein Mysterium entlehnt haben muß, aber daß seine Taufe die Bedeutung eines freiwilligen Sterbens hat, das vom Untergang im Weltgericht befreien und zugleich in eine neue Gemeinschaft aufnehmen soll, das behaupte ich allerdings: sie ist ein echtes Mysterium."

14) Dazu vor allem H. Lietzmann, Ein Beitrag zur Mandäerfrage, in: Sitzungsberichte d. Preuß. Ak. d. Wiss., Jg. 1930, Phil.-hist. Kl., Berlin 1930, 596—608. Von katholischer Seite hatte schon vorher gewarnt M.-J. Lagrange, in: Revue biblique 36 (1927) 321—349.481—515;37 (1928), 1—36. Über „den heutigen Stand der Mandäerfrage" finden sich einige Hinweise bei W. Baumgartner in: Theologische Zeitschrift Basel 6 (1950), 401—410.

15) A. A. 12 a. O. 156. Vgl. auch Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig u. Berlin ^{3}1927, 229 f.

16) Von Reitzenstein gesperrt. Um dieses „danach" geht es; es scheint aber, als ob es — bisher jedenfalls — noch keinen wirklich überzeugenden Beweis dafür gebe, daß sich Paulus mit seiner Lehre vom „Mitsterben und Mitauferstehen" in der Taufe im Sinne Reitzensteins an Vorbilder anlehne, so wenig bezweifelt zu werden braucht, daß die in den hellenistischen Mysterienreligionen zum Ausdruck kommende religiöse Grundstimmung ein äußerst passendes Medium für das eigentliche Anliegen des Apostels war.

der Auferstehung Jesu faßt." So wie Reitzenstein sie versteht, können diese Thesen nicht als bewiesen anerkannt werden [17]).

Im Jahre 1942 erschien eine Arbeit des Schweden Per Lundberg [18]), die sich mit der Tauftypologie der alten Kirche, vor allem der alten Liturgien befaßte und sich von da aus — rückwärts schließend — einen Weg zu einem in mancher Hinsicht neuen Verständnis der Taufanschauungen im NT zu bahnen suchte. Es ist unmöglich, in der hier gebotenen Kürze auch nur einen einigermaßen genauen und verständlichen Überblick über die Fülle von Beobachtungen, Thesen und Hypothesen zu geben, die Lundberg in seinem interessanten Buche vorlegt; einige Hinweise müssen genügen.

In den alexandrinischen, syrischen, abendländischen Liturgien und in der byzantinischen Liturgie erscheinen als „Tauftypen" aus dem AT: die Gründung der Erde über den Wassern (Gen 1), die Sintflut (Gen 6-9), der Durchzug der Israeliten durch das Rote Meer (Ex 14), die Wasserwunder von Mara (Ex 15,23-25) und vom Horeb (Ex 17,1-7), der Durchzug durch den Jordan (Jos 3), Wasser und Feuer beim Opfer des Elias auf dem Karmel (1 Kön 18,34-38), die Umwandlung des Wassers von Jericho durch Elisäus (2 Kön 2,19-22), die durch Vermittelung des Elisäus erfolgende Heilung des Naaman durch ein siebenmal wiederholtes Tauchbad im Jordan (2 Kön 5,1-14). In den Taufliturgien versinnbildet nun — nach Lundberg — das Wasser häufig das Element des Todes, getauft werden heißt demnach hinabsteigen in das Reich des Todes; unter diesem Gesichtswinkel unterzieht Lundberg drei atl Typen, die seiner Theorie eine besonders günstige Basis bieten, einer eingehenden Betrachtung: Sintflut, Durchzug durch das Rote Meer, Durchgang durch den Jordan. Er verarbeitet eine Fülle von religionsgeschichtlichem Material, das allerdings z. T. recht schwer deutbar und deshalb häufig sehr umstritten ist, und versucht zuletzt in einem ntl Schlußkapitel [19]) das von ihm erschlossene Taufverständnis der Liturgien auch für das NT nachzuweisen: die Taufe ist wesentlich Todestaufe [20]). Er verweist auf Stellen wie Mt 12,39.40; Apg 2,23.24; Apok 1,17.18; 1 Petr 3,20; er erinnert besonders nachdrücklich an Röm 6, wo er den — vorpaulinischen — Gedanken eines Begrabenwerdens in das Totenreich auftauchen sieht, und über Mk 10,38; Lk 12,50 will er sich bis zur Taufe des Johannes zurücktasten, die er gleichfalls in dieses „mythische" Verständnis der Taufgeschichte einzuordnen sucht.

Lundberg lehnt zwar die These von Franz Dibelius ab, insoweit sie die paulinische Tauftheologie schon in der Johannestaufe „präformiert" sieht, aber auch er mißt den Jesusworten Mk 10,38; Lk 12,50 für die Erkenntnis der vorpaulinischen Tauflehre die größte Bedeutung zu. Auch wenn man annimmt, daß die atl Stellen, welche von einem Überflutetwerden durch Unheil sprechen, schon das Totenmeer im Sinne haben, würde damit doch

---

17) Und wenn Reitzenstein a. A. 12 a. O. 281 f aus dem Jesuslogion Mk 10,38.39 schließen will: „Das Leiden, Sterben und Auferstehen betrachten die Evangelien als die zweite Taufe, das zeigt Jesu Wort an die Zebedaiden, verglichen mit seinem Gebet in Gethsemane", so ist das ebenso zweifelhaft wie die Meinung, in dem Jesuswort sei der „Zusammenhang von Taufe und Abendmahl" ausgesprochen (a. A. 12 a. O. 380).

18) Per Lundberg, La typologie baptismale dans l'ancienne Église (Acta Seminarii Neotest. Upsaliensis, 10), Leipzig-Uppsala 1942.

19) Le fond néotestamentaire S. 201—228.

20) Vgl. dazu auch am Schluß dieses Beitrages die Nr. 8.

nicht erklärt sein, wie der Tod an den beiden Synoptikerstellen als Taufe charakterisiert werden kann. Das würde aber wohl verständlich sein, falls die Taufe als ein Tod begriffen wurde, und selbst wenn die Worte Mk 10,38; Lk 12,50 vaticinia ex eventu wären, würde man doch einen Blick in die Tauflehre der ersten palästinensischen Gemeinde tun können. Von da aus kann dann ein Schluß auf die Johannestaufe gewagt werden: auch die Johannestaufe war ein Tod, in dem der Getaufte seinen Sünden starb. Möglicherweise ist der Jordan auch schon damals — wie später in gnostischen Schriften — als heiliger „Grenzfluß" (als „Okeanos") und als Fluß des Totenreiches angesehen worden, und eine derartige Anschauung hätte Johannes den Täufer für seine Taufe eben gerade an den Jordan gewiesen. Auf einem solchen Grunde habe Paulus dann seine Tauftheologie entwickelt und die frühe Kirche sei mit ihrer Tauftypologie eine weitere Etappe auf diesem Wege. Um gerecht zu sein, soll aber auch nicht verschwiegen werden, daß Lundberg auf der letzten Seite seines Buches auf die zentrale Stellung des Heilswerkes Jesu in der christlichen Tauflehre hinweist und vor einer Übersteigerung des mythischen Elementes in der frühesten Tauflehre warnt.

In diesen Rekonstruktionen eines aus dunklen Ursprüngen über Johannes den Täufer, Jesus, Paulus in die frühchristliche Theologie und Literatur laufenden Todestaufgedankens nehmen die Jesuslogia Mk 10,38.39; Lk 12,50 eine Schlüsselstellung ein, und wäre zu ihrem wirklichen Verständnis die Annahme notwendig, Jesus habe seinen Tod nur dann als Taufe bezeichnen können, wenn er in der Taufe einen Tod gesehen habe[21]), so würde sich von diesen beiden Jesusworten ein ganz spezifisches — und gegenüber der herkömmlichen Auffassung, wie es scheint, erheblich tieferes — Verständnis der Johannestaufe gewinnen lassen.

Die in Frage stehenden Verse Mk 10,38.39 gehören zu dem Bericht über Jesu Stellungnahme zu der Bitte der Zebedaiden um die Vorzugsplätze in der „Herrlichkeit": Mk 10,35-45. Auch hier faßt die an volkstümlichen Vorstellungen haftende Phantasie der Jünger wieder nur die Vorteile ins Auge, welche einem irdischen Denken verständlich sind, und Jesus belehrt sie in einer Weise, die für den ganzen Abschnitt Mk 8,27-10,52 charakteristisch ist: der Menschensohn muß leiden und seine Jünger sind zu dem gleichen Schicksal berufen[22]).

Wie auch sonst in ähnlichen Zusammenhängen bedient sich Jesus für die Jüngerbelehrung hier zweier Bilder[23]): vom Trinken des Bechers und vom Getauftwerden mit einer Taufe.

---

21) So z. B. F. Dibelius a. A. 6 a. O. 58; P. Lundberg a. A. 18 a. O. 223 f.

22) Die Analyse der Perikope Mk 10,35—45 bei R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, Göttingen ²1931, 23 trennt zunächst VV. 41—45 ab (mit Recht: vgl. auch Lk 22,24—27) und sieht eine einheitliche Komposition nur in VV. 35—37.40, die durch VV. 38.39 unterbrochen wird; auf die Bitte V. 37 stünden jetzt zwei Antworten da. Zu widerlegen ist diese Auffassung des Zusammenhangs der VV. 35—40 natürlich ebensowenig, wie sie strikt bewiesen werden kann; aber wer überhaupt Leidensweissagungen Jesu, wie immer sie geartet sein mochten, grundsätzlich für möglich hält, braucht an der Ursprünglichkeit des Zusammenhangs nicht zu zweifeln. Der Sinn könnte etwa sein: was ihr fordert, setzt zunächst einmal die Bereitschaft zu dem gleichen schweren Geschick voraus, das mir zuteil wird und bevorsteht, aber obwohl man euch einmal beim Worte nehmen wird, bleibt durch euer Tun und Leiden Gottes Majestätsrecht doch gänzlich unangetastet.

23) Vgl. Joach. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Göttingen 1952, 155.

„[37] Sie sprachen aber zu ihm: Gib uns, daß wir einer dir zur Rechten und einer zur Linken sitzen in deiner Herrlichkeit. [38] Jesus aber sprach zu ihnen: Ihr wißt nicht, was ihr erbittet. Könnt ihr trinken den Becher, den ich trinke, oder mit der Taufe, mit der ich getauft werde, getauft werden? [39] Sie aber sprachen zu ihm: Wir können. Jesus aber sprach zu ihnen: Den Becher, den ich trinke, werdet ihr trinken, und mit der Taufe, mit der ich getauft werde, werdet ihr getauft werden; [40] das Sitzen aber zu meiner Rechten oder zur Linken ist nicht meine Sache zu verteilen, sondern denen es bereitet ist."

Das Becherbild findet sich öfter im AT, es bezeichnet das Schicksal, das dem einzelnen Menschen oder den Völkern zuteil wird: der Zornesbecher, den Jahwe zur Strafe reicht — die Herkunft dieses Bildes ist noch nicht befriedigend aufgeklärt [24]) —, versinnbildet das schlimme Los der Feinde Jahwes [25]), der Becher kann aber ebenso Jahwes Huld veranschaulichen [26]). Das Becherbild findet sich auch in der rabbinischen Literatur [27]). Es bezeichnet, für sich genommen, der Becher also ganz allgemein das Geschick, das Gott zuweist, Gutes oder Böses, Strafe oder Lohn, und ist jedenfalls zunächst nicht auf den Tod zu spezialisieren. Das Bild von der Taufe ist — im Gegensatz zum Becherbild — im AT in dem Mk 10,38.39; Lk 12,50 vorausgesetzten Sinne nicht nachweisbar, aber es finden sich doch verwandte Vorstellungen [28]).

---

24) W. Lotz, Das Sinnbild des Bechers, in: Neue Kirchl. Zeitschrift 28 (1917), 396—407 meint, daß der Ursprung des Bildes nicht weit von Ps 75,9 gelegen sein kann und daß seine Voraussetzungen in der Schilderung des verbreiteten Lasters der Trunkenheit durch Isaias (etwa 28,1.7.8) und dessen metaphorischer Verwendung (als moralischer Trunkenheit: vgl. etwa 19,14; 29,9) liegen — das ist nicht besonders überzeugend. J. Ziegler Is 1948, 153 zu Is 51,17—20: Ob das Becherbild „seinen Ursprung in der Sitte hat, den Verurteilten einen Rausch- oder Giftbecher vor dem Tod zu reichen, die aber nicht bezeugt ist, oder in der Zuweisung des Bechers als bestimmten Anteiles beim Gastmahl: Ps 11,6; 16,5, oder in der babylonischen Vorstellung des Schicksalsbechers in der Hand des höchsten Gottes, ist nicht zu erweisen." Zur Deutung auch G. Dalman, Jesus-Jeschua usw., Leipzig 1922, 19.145 f.

25) Z. B. Ps 75,9 (ein Kelch mit „schäumendem Wein voller Würze" als Bild des Strafgerichtes Jahwes „gegen anmaßende Volksgenossen oder gegen übermütige heidnische Völker": Nötscher Ps 1947, 148 f); Jer 25,15—29 (Jahwes Zornesbecher für die Völker); Jer 49,12 (Der Becher des göttlichen Zornes für Israel-Juda); Is 51,17—23 (Kelch des Grimmes Jahwes, Becher des Taumeltranks: Henne); Ez 23,31—34 (für Juda „ein Becher des Entsetzens und des Schauderns" V. 33 Henne); Klagel 4,21; Hab 2,16; auch Ps 11,6 (glühender Wind wird das „Becher-Los" der Frevler: Gunkel Ps 1926,40). Das Strafschicksal unter dem Bilde von einem Trank, den Jahwe zu trinken gibt (keine Erwähnung des Bechers) z. B. Ps 60,5; Jer 13,13; 51,39; Abd 16; Nah 3,11. Im NT vgl. Apok 14,10; 16,19; ferner Mk 10,38.39 = Mt 20,22.23; Mk 14,36 = Mt 26,39 = Lk 22,42; Joh 18,11.

26) Z. B. Ps 16,5 (Jahwe, du bestimmst mir „Anteil und Becher": Gunkel Ps 1926,50); vgl. Ps 23,5 („mein Becher fließt über": Henne); anders ist der Sinn Ps 116,13 („des Heiles Dankbecher will ich erheben": Henne).

27) Meist in Bezugnahmen auf bestimmte der in A. 25 angeführten atl Stellen: Billerbeck I, 836—838; wichtig ist für den in Frage stehenden Zusammenhang z. B. Siphre Deut 33,8: „aus Einem Becher getrunken haben" kann demnach heißen „das gleiche Geschick haben": a. a. O. 838.

28) Z. B. Job 22,11 („Wasserflut bedecket dich" d. h. der Schuldige sieht „wie ein Ertrinkender die Fluten über sich hereinbrechen": A. Weiser Job 1951, 168,172); Ps 18,17 (Gott zog den Beter „heraus aus gewaltigen Wassern": Henne); Ps 32,6; Ps 42,8 („Flut ruft zu der Flut im Rauschen deiner Wasserstürze. All deine Brandungen und Wogen gehen über mich hin": Nötscher; F. Nötscher Ps 1947, 84 denkt an die sich überstürzenden Wellen des Jordans); Ps 69,2 („Hilf mir, Gott! Mir geht ja das Wasser bis an die Kehle."). 3 („Ich versinke in tiefem Schlamm und finde keinen Grund. In Wassertiefen bin ich geraten, und fort reißt mich die Strömung."). 15 („Entreiß mich dem Schlamm, daß ich nicht versinke! Zieh mich empor aus Wassertiefen!"). 16 („Die Wasserflut soll mich nicht fortreißen, die Tiefe mich nicht verschlingen, der Brunnen über mir nicht den Mund schließen!": Nötscher); Ps 124,4 ([ohne Jahwes Hilfe] „hätten die Wasser uns überflutet", „wäre der Bach über uns hingegangen"). 5 („wären über uns hingegangen die tobenden Wasser": Nötscher); Ps 144,7 („Reiß mich heraus und rette mich aus gewaltigen Wassern": Nötscher); Is 8,7.8 (Jahwe wird die Assyrer über Juda „herfluten" lassen); Is 43,2 („Gehst du durch Wasser, ich bin bei dir, durch Ströme, sie werden dich nicht überfluten": Henne). Nötscher Ps 1947 deutet die angegebenen Stellen als Bilder aus dem Naturleben, und das scheint zur Erklärung vollkommen auszureichen. Aber auch H. Gunkel Ps 1926 passim; Einleitung in die Ps usw. Göttingen 1933, 184—199, der hinter diesen Bildern alte Vorstellungen von der Unterwelt weiterleben sieht, wertet sie doch

Die Metaphern vom Trinken eines Bechers, vom Überflutetwerden sind zur Bezeichnung des den Menschen treffenden Geschickes — zumeist, aber nicht immer, eines unheilvollen Geschickes — dem AT also gut bekannt, und es besteht kein Grund, Jesus die Kenntnis und Verwendung der beiden Bilder abzusprechen. Doch es erheben sich einige sprachliche[29]) Schwierigkeiten.

Das hebräische bzw. aramäische Äquivalent, das für das Jesuslogion vorauszusetzen wäre, ist tabal, das im AT 16mal vorkommt und in den Kal-Formen „etwas eintauchen“[30]), im Niphal „eingetaucht werden“[31]) bedeutet; es wird fast überall im eigentlichen Sinne verwandt, doch Deut 33,24 und Job 9,31[32]) steht es in metaphorischem Sinn. In der LXX findet sich an fast allen entsprechenden Stellen[33]) *bapto*, an der sehr wichtigen Stelle 2 Kön 5,14 *baptizo* in der Medialform *ebaptisato*[34]). Hervorzuheben bleibt, daß der Sinn des hebräischen (bzw. aramäischen) Wortes nicht ist „versenken“, bzw. „versinken“, zugrunde gehen, vernichtet werden, sondern immer „eintauchen“, bzw. „eingetaucht werden“[35]).

Im Profangriechischen findet sich *baptizein, baptizesthai* im Sinne von „eintauchen“, „versenken“, bzw. „eingetaucht werden“, „versinken“ sowohl im eigentlichen wie im metaphorischen Sinne[36]).

Wie von einem „Untergetauchtsein“ kann man wieder zu Atem kommen (?)[37]); man „taucht“ Schiffe „ein“, d. h. versenkt sie[38]); jemand „taucht“ das Schwert beim Selbstmord in seine Kehle[39]); man „taucht“ sich ins Meer[40]); man „taucht“, d. h. schöpft mit Trinkschalen aus Fässern und Mischkrügen[41]); der Arzt „taucht“ die Spatel in den Embryo[42]). Jemand ist „eingetaucht“ gewesen, d. h. er hatte sich angetrunken[43]); man kann „untergetaucht“ sein, d. h. in einer Diskussion ins Gedränge geraten sein[44]); in der Macht der Könige liegt es, ihre Untertanen zur Belohnung

---

zuletzt nur als „einen besonders starken phantastischen Ausdruck für äußerste Todesgefahr und bitterste Gottverlassenheit“ (Einl. 187), und macht darauf aufmerksam, daß der Dichter — um einen lebendigen Eindruck von dem zu geben, was in seiner Seele vorgeht — schließlich auch Bilder häufe, „unbekümmert darum, ob ihre Bildflächen zusammenstimmen“ (Einl. 190). Zu den Dankpsalmen gehört offenbar auch Jonas 2,3—10; s. dazu F. Nötscher, Zwölfprophetenbuch 1948, 84 f; Th. H. Robinson 1938, 122 f.

29) Dazu u. a. auch A. Oepke ThW I, 527—544; Marsh a. A. 5 a. O. 71—82; Flemington a. A. 5 a. O. 11 f; H. Sahlin, Studien zum dritten Kapitel des Lukasevangeliums (Uppsala Universitets Arsskrift 1949, 2), Uppsala-Leipzig 1949, 130—133.

30) Z. B. in Blut: Gen 37,31 (den Rock des Joseph); Ex 12,22 (ein Ysopbüschel); Lev 4,6.17; 9,9 (den Finger); 14,6.51; in Wasser: Num 19,18 (Ysop); 2 Kön 8,15; in Öl: Lev 14,16 (den Finger); Deut 33,24 (bildlich: den Fuß); in Essig: Ruth 2,14; in eine Honigwabe: 1 Sam 14,27 (die Spitze eines Stabes); in den Kot: Job 9,31 (bildlich); intransitiv: untertauchen: 2 Kön 5,14.

31) Jos 3,15.

32) Job 9,31 („[30]Wüsch' ich mich rein wie Schnee und riebe meine Hände rein mit Laugensalz: [31]dann würdest du mich in die Pfütze tauchen, daß ich zum Ekel würde meinen Kleidern“: Peters; dazu vgl. noch P. Dhorme Job 1926, 130; K. Budde Job ²1913, 46).

33) Mit Ausnahme von Gen 37,31.

34) Außerdem kommt baptizo noch dreimal in der LXX vor: Jud 12,7; Sirach 31 (LXX 34), 25; Is 21,4; kai hae anomia me baptizei (während die richtige Übersetzung aus dem Hebräischen etwa ergibt: Schrecken überfällt mich).

35) In den Targumen, in der Mischna und im Talmud heißt tabal „eintauchen“, oft „baden“: J. Levy, Chaldäisches Wörterbuch über die Targumim usw., Leipzig ²1876, 293.

36) Beispiele bei Liddell-Scott (Neudruck 1948 der neunten Auflage von 1940, S. 305); eine eingehende Kontrolle ist mir mit den mir zur Verfügung stehenden philologischen Hilfsmitteln nicht möglich.

37) Hippokrates (geb. ca. 460 v. Chr.), Epid. 5,63.

38) Polybius (geb. ca. 201 v. Chr.) 1,51,6; im Pass.: 16,6,2.

39) Josephus (geb. ca. 37 n. Chr.), Jüd. Krieg 2,18,4. Zu anderen einschlägigen Josephusstellen vgl. A. Schlatter Mt ³1948, 63 f.

40) Plutarch (geb. ca. 46 n. Chr.), Moralia 2,166 a; vgl. 2,914 d.

41) Plutarch, Alexander 67. So auch schon bei Aristopho (4. Jhdt. v. Chr.) 14,5.

42) Soranus (2. Jhdt. n. Chr.) 2,63.

43) Platon, Symposion 176 b.

44) Platon, Euthydemos 277 d.

für bestimmte Verdienste nicht in Abgaben zu „tauchen“[45]); Banden können eine Stadt (Jerusalem) „eintauchen“, d. h. überfluten[46]); jemand kann durch übermäßigen Weingenuß in Stumpfheit und Schlaf „getaucht“ worden sein[47]); man kann in Schulden „getaucht“ sein[48]); die Seele kann in Trauer „getaucht“ sein[49]).

Steht also fest, daß *baptizein, baptizesthai* in seiner ganzen Geschichte in der „nichttechnischen“ Bedeutung „untertauchen“, „untergetaucht werden“ (im eigentlichen und im metaphorischen Sinne) u. ä. vorkommt[50]), und darf man daher an sich auch für das NT (wo das Verbum zweifellos technisch-sakramental gebraucht wird und „taufen“ usw. heißt) eine solche Verwendung im Einzelfall nicht von vornherein ausschließen[51]), so wird für Mk 10,38.39; Lk 12,50 die Lage dadurch schwieriger, als jedenfalls *baptisma* bestimmt ein ausschließlich christliches Wort ist und immer „technische“ Bedeutung hat[52]), so daß die Wendung *(to) baptisma baptisthaenai* o. ä ganz gewiß der christlichen Taufsprache entstammt[53]). Aber hier ist der formale Zwang des Parallelismus in Betracht zu ziehen. Mk 10,38 entsprechen sich *pino* und *baptizomai, piein* und *baptisthaenai,* und das *to potaerion* erzwingt das *to baptisma*; Mk 10,39 ist der Parallelismus auch der Wortstellung nach vollständig. In ähnlicher Weise läuft Lk 12,50 dem V. 49 parallel, das *pyr* in dem *pyr aelthon balein epi taen gaen* macht das *baptisma* in dem *baptisma de echo baptisthaenai* einfach formal notwendig. Daß der christliche Autor in der griechischen Wiedergabe der ursprünglich aramäischen Jesusworte seine christliche Sprache spricht[54]), ist verständlich, obwohl sich an seine Formulierung sehr leicht Mißverständnisse anschließen konnten; daß er selber damit aber schon die Absicht verbinden mußte, einen unmittelbaren Bezug zwischen der Leidensweissagung Mk 10,38.39; Lk 12,50 unter dem Bilde eines „Untergetauchtwerdens“, gleichsam eines „Mit-einer-Taufe-Getauftwerdens“, und der Johannestaufe, der Taufe Jesu oder

---

45) Diodorus Siculus (gestorben nach 21 vor Chr.) 1,73.

46) Josephus, Jüd. Krieg 4,3,3.

47) Josephus, Jüd. Altertümer 10,9,4; ein ähnliches Bild schon bei dem Elegiker Evenus (5. Jhdt. vor Chr.): Anthologia Palatina 11,49.

48) Plutarch, Galba 21.

49) Libanius (4. Jhdt. nach Chr.), Reden 64,115.

50) R. Reitzenstein, Religionsgeschichte und Eschatologie, in: ZntW 13 (1912), 9 hat in dem Papyrus Parisin. 47 einen sehr frühen (Mitte d. 2. Jahrh. v. Chr.) Beleg für baptizesthai in der Bedeutung eines mysterienhaften apothanein finden wollen; vgl. auch Reitzenstein, Die hellenistischen Mysterienreligionen, Leipzig u. Berlin 1910, 77.213 f. Später ist er jedoch vorsichtiger geworden: Die hellenist. Mysterienreligionen ²1920, 85 f und vor allem ³1927, 207, wo er unter dem Eindruck des gewichtigen Einspruchs von Wilcken seine Position nahezu aufgibt. Man wird den nicht restlos verständlichen Brief (vgl. auch Moulton-Milligan, Vocabulary 102) im ganzen also erheblich einfacher deuten müssen als Reitzenstein. Wilcken (s. o. bei Reitzenstein ³1927, 207) übersetzt: „Denn sie (sc. die Götter) haben uns in einen großen Schlamm geworfen, und wenn du (im Traume) gesehen hast, daß wir (daraus) gerettet werden sollen, (gerade) dann werden wir untergetaucht“, d. h. neuem Unglück preisgegeben. Moulton-Milligan weist mit Recht auf die Sinnverwandtschaft mit Mk 10,38 hin, was das baptizesthai angeht. Es ist sehr merkwürdig, daß M. Goguel, L'Église primitive 1947, 308 f (wie schon 1941 a. A. 85 zuletzt a. O. 29 A. 2) den Vorschlag Reitzensteins aus dem Jahre 1912 noch festhält und zur Erklärung von Mk 10,38.39; Lk 12,50 verwendet.

51) Die einzige sichere Belegstelle ist Lk 11,38; unsicher (was den Text angeht) Mk 7,4. Dagegen hat bapto im NT niemals spezifischen Sinn: Lk 16,24; Joh 13,26; Apok 19,13.

52) S. dazu z. B. W. Bauer WB ⁴1952, Sp. 241.

53) Über den Akkusativ des Inhalts vgl. Blaß-Debrunner ⁷1943, § 153; im Profangriechischen allgemein ist der Akkusativ des Inhalts eine nicht ungewöhnliche Erscheinung: E. Schwyzer (und A. Debrunner), Griechische Grammatik II, München 1950, 74—78. Im Hebräischen findet sich etwas Ähnliches: Gesenius-Kautzsch, Hebräische Grammatik ²⁸1909, § 113,3 (S. 356—359); P. Joüon, Grammaire de l'Hébreu biblique 1923, § 123 (S. 347—358).

54) Lk 7,29 erscheint die gleiche Wendung zur Bezeichnung der Taufe des Johannes.

der christlichen Taufe herzustellen, kann ohne Gewaltsamkeiten nicht einsichtig gemacht werden, es bleibt vielmehr unwahrscheinlich [55]).

Im Zusammenhang mit der Exegese der in Frage stehenden Zebedaidenperikope erhebt sich nun ein schwerwiegendes historisches Problem, das hier nicht erneut abgehandelt werden kann, aber doch erwähnt werden muß.

Versteht man nämlich unter den Metaphern „den Kelch trinken", „mit einer Taufe getauft werden" unter allen Umständen das Todesschicksal bzw. den Märtyrertod, so muß man wegen der bestimmten Voraussage Mk 10,39 entweder annehmen, daß nicht nur Jakobus (Apg 12,2), sondern auch Johannes, der Zebedaide, den Märtyrertod erlitten hat, oder man muß das Jesuslogion für eine unerfüllte Prophezeiung halten.

Die zweite Annahme empfiehlt sich vor allem deshalb nicht, weil — abgesehen von allen dogmatischen Bedenken — die Aufnahme einer solchen Tradition in ein Evangelium nicht recht vorstellbar ist.

Die These vom Märtyrertod des Zebedaiden Johannes — entweder mit seinem Bruder Jakobus zusammen [56]) oder zu einem späteren Zeitpunkt [57]) — führt in ein recht schwer zu durchdringendes Dickicht von kritischen Hypothesen und bekommt ihr eigentliches Gewicht und ihr grundsätzliches Interesse natürlich vor allem durch die Frage nach dem Verfasser des Johannesevangeliums.

Bei der Kommentierung von Mk 10,39 hatte Wellhausen (im Jahre 1903) zu bedenken gegeben, daß sich die Weissagung des Martyriums nicht bloß auf Jakobus, sondern auch auf Johannes beziehe und daß sie schwerlich im Evangelium stünde, wenn sie zur einen Hälfte unerfüllt geblieben wäre; es erhebe sich also ein gewichtiges Bedenken gegen die Zuverlässigkeit der Überlieferung, daß der Apostel Johannes im hohen Alter eines nicht gewaltsamen Todes gestorben sei [58]). Auf diese Bemerkung gestützt, hat E. Schwartz dann in einer Göttinger Akademie-Abhandlung [59]) die These vom Märtyrertod beider Zebedaiden durchgeführt und ausführlich zu begründen versucht, später allerdings in wesentlichen Einzelheiten korrigiert [60]). Den sehr apodiktisch vorgetragenen Thesen von Schwartz ist

---

55) Eine metaphorische Verwendung von baptizesthai nimmt auch für Apg 1,5; 11,16 mit Recht an: W. Michaelis, Täufer-Jesus-Urgemeinde (Ntl. Forsch., 2,3), Gütersloh 1923, 23. „Der Geistempfang ist gesehen unter dem Bilde einer Taufe, ‚Getauftwerden', ‚getauchtwerden' ist bildlich gemeint. Daß ‚getauftwerden' solcher bildlicher Verwendung fähig ist, das zeigt am besten das Jesuswort, das Mk 10,38; Lk 12,50 aufbewahrt ist und in dem von dem Leiden oder gar von dem Sterben als einer Taufe gesprochen ist." Das gleiche gilt für Mk 1,8 b = Mt 3,11 d = Lk 3,16 e; da Jesus nicht getauft hat, ist mit der Geistes- und Feuertaufe die gesamte Aufgabe des „Stärkeren" bezeichnet, „taufen" also metaphorisch gemeint.

56) So E. Schwartz a. A. 59 a. O. 48: Apg 12,2 ist Johannes „auf Grund der ephesischen Legende gestrichen worden"; dagegen z. B. H. H. Wendt Apg 1913, 196 A. 1.

57) Dazu s. u. A. 69.

58) J. Wellhausen Mk (1. Aufl. 1903) ²1909,84. Später heißt es kategorisch: „Daran ist jetzt nicht mehr zu rütteln, daß Johannes Zebedäi lange vor Petrus seinem Meister in den Tod gefolgt und zusammen mit seinem Bruder Jakobus in Jerusalem hingerichtet ist": J. Wellhausen Joh 1908 100.

59) E. Schwartz, Über den Tod der Söhne Zebedaei. Ein Beitrag zur Geschichte des Johannesevangeliums (Abh. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen; Phil.-hist. Kl. N. F. 7,5), Berlin 1904.

60) E. Schwartz, Zur Chronologie des Paulus, in: Nachrichten v. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Göttingen; Phil.-hist. Kl. 1907, 263—299. Hier gibt Schwartz z. B. die unglaubliche These auf, daß der Johannes von Gal 2,9, der nach seiner Konstruktion auf keinen Fall der Zebedäussohn Johannes gewesen sein darf, in Wirklichkeit Johannes Markus gewesen sei, dessen Mutter in Jerusalem ein Haus besaß, in dem die Christen sich zu versammeln pflegten (Apg 12,12). Dafür zimmert er sich jetzt die Chronologie des Paulus so zurecht, daß die Gal 2,1—10 erwähnte Begegnung noch vor das Apg 12,2 genannte Ereignis zu liegen kommt; freilich muß er dann schließlich die Datierung Lk 3,1 aufgeben, und er tut es, indem er auf deren „ungewöhnlich pomphafte Form" hinweist und gerade darin Verdachtsgründe findet: a. A. 63 a. O. 102.

Spitta entgegengetreten[61]), und obwohl er nicht in jeder Hinsicht glücklich und überzeugend operiert, so hat er doch auf wichtige Gesichtspunkte hingewiesen[62]). Schwartz hat ihm geantwortet[63]) und seinen Standpunkt voll aufrechterhalten, obwohl auch er z. B. das bei seiner Konstruktion sich ergebende „Rätsel" der „ephesischen Legende" deutlich empfindet[64]). Als wichtigste Unterstützung der Wellhausen-Schwartzschen Hypothese werden zwei Papiaszeugnisse[65]), das syrische Martyrologium[66]) und eine Bemerkung des Aphraates[67]) ins Feld geführt, aber ihre Beweiskraft ist umstritten[68]). Will man sie halten und auch die Tradition von dem erst in hohem Alter in Ephesus aus dem Leben geschiedenen Zebedaiden Johannes nicht aufgeben, so könnte man einen Märtyrertod in Ephesus postulieren[69]). Doch ist es wirklich so sicher, daß die Bilder vom Becher und von der Taufe nur den Tod meinen können[70]), wie das z. B. Schwartz sehr energisch behauptet[71])?

Zweifellos wird das Becherbild Mk 10,38.39 durch Mk 14,36 bestimmt und spezialisiert, aber eine sehr wesentliche Frage ist doch, ob zu dem Zeitpunkt, welcher dem Jesuswort Mk 10,38.39 zugrunde gelegt werden muß, schon eine solche Spezialisierung vorausgesetzt werden darf[72]). Sollte es demnach nicht möglich sein, die beiden Metaphern „den Becher trinken",

---

61) F. Spitta, Die ntl Grundlage der Ansicht von E. Schwartz über den Tod der Söhne Zebedäi, in: ZntW 11 (1910), 39—58.

62) Z. B. bemängelt er u. a. mit Recht die gewaltsame Art von Schwartz, seine Argumente lediglich nach dem vor aller Untersuchung feststehenden Schluß von dem gemeinsamen Martyrium der Zebedaiden im Jahre 44 immer wieder neu zurechtzubiegen; er macht auf die Möglichkeit aufmerksam, daß die Bilder vom Kelch und von der Taufe gar nicht den Tod meinen (und im Zusammenhang damit, daß die Leidensweissagungen Jesu zurückhaltender waren, als sie in den griechischen Texten erscheinen); daß die Deutung des Becherbildes auf den Tod Jesu durch Mt (vgl. Mt 20,22: méllo pínein) nicht ohne weiteres auch die Meinung von Mk 10,38.39 (pino, baptízomai, also Präsens!) sein muß, und wenn, dann immerhin doch die Äußerung Jesu unbestimmter gewesen sein konnte; in bezug auf die durch Joh 21 für die Behauptung des Märtyrertodes des Zebedaiden Johannes (entweder 44 oder doch vor 70) sich ergebenden Schwierigkeiten weist er mit Recht auf das verlegene Geständnis Wellhausens hin: „Wie kann aber auf Grund einer falschen Tradition" — nämlich, daß der Zebedaide Johannes sehr alt gewesen sei, während er bereits um 44 mit Jakobus starb — „ein vaticinium ex eventu entstehen, dessen Nichterfüllung Sorge macht? Es scheint an Mitteln zu fehlen, um dies Rätsel befriedigend zu lösen": Joh 1908,100.

63) E. Schwartz, Noch einmal der Tod der Söhne Zebedaei, in: ZntW 11 (1910), 89—104; zum gleichen Problem auch W. Heitmüller, Zur Johannes-Tradition, in: ZntW 15 (1914),189—209.

64) Ebenda 95 f.

65) Texte bei Funk-Bihlmeyer, Die Apostolischen Väter I, Tübingen 1924, 138 f.

66) Text bei H. Lietzmann, Die drei ältesten Martyrologien (Kl. Texte 2), Bonn ^{3}1921, 9.

67) G. Bert, Aphrahat's des persischen Weisen Homilien usw. (Texte und Untersuchungen III, 3.4), Leipzig 1888, 347 f.

68) Eine kurze Orientierung bieten K. Th. Schäfer, Grundriß der Einleitung in das NT, Bonn ^{2}1952, 80—84; P. Feine-J. Behm, Einleitung in das NT, Heidelberg 1950, 105 f. Zur Diskussion noch Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des ntl Kanons usw. VI, Leipzig 1900, 147—151; M.-J. Lagrange Joh ^{7}1947, XXXVII—XLII.

69) E. Stauffer, Die Theologie des NT, Gütersloh ^{4}1948, 24 f. 239 f. Aber mit Recht hat schon E. Schwartz a. A. 60 a. O. 268 darauf hingewiesen, daß die angeführten Zeugnisse „ein gut Teil ihrer Kraft verlieren, wenn das Doppelmartyrium in zwei durch einen langen Zeitraum voneinander getrennte aufgelöst wird" — Schwartz denkt allerdings an ein Martyrium vor 70, also vor Abschluß des Markusevangeliums.

70) Daß hier mit den Metaphern Becher und Taufe etwas Verschiedenes gemeint sei (so etwa H. v. Campenhausen, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, Göttingen 1936, 60 f., der schließt, der Kelch könne das Leiden bedeuten, die Taufe den Tod), ist wenig wahrscheinlich. Es ist mit beiden Bildern das gleiche schwere Leidensschicksal gemeint, ohne daß eine Spezifikation für den Mk 10,38.39 vorauszusetzenden Zeitpunkt zu begründen wäre; Mk 14,36 bezeichnet das Becherbild das Todesleiden. Zu den offenbar aus Mk 10,38.39 hervorgewachsenen Legenden von der „Taufe" des Johannes in einem Bottich siedenden Öles und dem Trinken eines Giftbechers vgl. Lagrange a. A. 73 a. O. 440. 706 A.; Zahn Mt ^{2}1905, 602 A. 87.

71) A. A. 63 a. O. 91 f.

72) Die Beantwortung der Frage, ob eine derartige Überlegung erlaubt ist, wird natürlich auch davon abhängen, ob man überhaupt unter der in der Überlieferung der Logia Jesu zum Ausdruck kommenden theologischen Arbeit der Gemeinde noch eine genaue Wiedergabe der in dem Bericht vorausgesetzten konkreten historischen Situation annehmen will. Der Evangelist weiß natürlich, daß er von einer Todesweissagung spricht, was Jesus angeht — aber was gilt von dem Augenblick, in dem Jesus das Wort sagt, welches dem Markusbericht zugrunde liegt?

„mit einer Taufe getauft werden" in einem weiteren Sinne aufzufassen, daß also das in dem mannigfachen Widerspruch der Welt sich allmählich vollendende Leidenschicksal Jesu gemeint wäre, in dem, wie man nachträglich sehen konnte, der Tod wohl eingeschlossen ist, in dem er aber doch grundsätzlich nur ein Glied unter anderen darstellt? Weder sachlich noch sprachlich ist nach dem Vorstehenden ein wirklich zwingendes Gegenargument ins Treffen zu führen [73]).

Der Bericht Mk 10,35-45 enthält also eine deutliche Leidensweissagung, die im Sinne des Evangelisten auch den Tod Jesu mit einbezieht; er macht aber nach der Tendenz des ganzen Abschnitts Mk 8,27-10,52 Jesu Schicksal zugleich zum Paradigma für das Schicksal des Jüngers: der Jünger ist — wie Jesus selber — nicht sogleich und zuerst auf den Weg des Triumphes gerufen, sondern auf den Weg des Leidens, das den gewaltsamen Tod ganz gewiß einschließen kann, aber ihn doch nicht mit Notwendigkeit einschließen muß.

Mit der christlichen Taufe hat das Taufbild Mk 10,38.39 (und Lk 12,50) ebensowenig etwas zu tun wie mit der Taufe Jesu im Jordan [74]). Aber auch eine Rückbeziehung auf die Johannestaufe bleibt unbeweisbar. Wäre die Johannestaufe wirklich und zentral eine Todestaufe im Sinne der eingangs erwähnten Vorschläge gewesen, so müßten sich auch in der biblischen Überlieferung von Johannes dem Täufer mindestens Spuren davon erkennen lassen. Es hieße doch wohl auf einem viel zu schmalen und überdies recht unsicheren Fundament bauen, wollte man allein auf Grund der Überlegung, Jesus habe seinen Tod nicht eine Taufe nennen können, wenn die einzige ihm bekannte Taufe, die Johannestaufe, kein Tod gewesen wäre, wollte man also allein auf einer ganz bestimmten Auslegung von Mk 10,38.39; Lk 12,50 ein neues Bild der Johannestaufe als einer Todes- und Vernichtungstaufe entwerfen.

Ein Vergleich der Markusperikope Mk 10,35-45 mit der Matthäusparallele Mt 20,20-28 ist in mehrfacher Hinsicht von Interesse.

Zunächst sind es — in Abweichung von Mk 10,35 — bei Matthäus nicht mehr die Zebedaiden selber, welche die Initiative ergreifen; Mt 20,20, ist es ihre Mutter, die Jesus die anstoßerregende Bitte vorträgt. Das ist — man könnte die Änderung als Präzisierung des Markusberichtes verstehen —

---

73) Vgl. z. B. Spitta a. A. 61 a. O. 45 f.; J. H. Bernard, A study of St. Mark X 38,39. in: The Journal of Theological Studies 28 (1927), 262—270; M.-J. Lagrange, Das Evangelium von Jesus Christus, Heidelberg 1949, 440; V. Taylor, Jesus and His Sacrifice etc., London ^{4}1948, 98 f.: „There can be no reasonable doubt that Jesus did speak of a cup which He must drink and a baptism that He had to endure, and that, in particular, He was thinking of His passion when He used these metaphors. It is wrong, however, to limit the reference in the saying to the thought of death. In a true sense Jesus is already drinking the cup; it includes the whole of His Messianic sufferings of which death is the climax"; und was die Zebedaiden angeht: „Whatever the suffering and death of Jesus may be found to mean, some part in that experience is intended for them. The nature of the sharing is not disclosed in the enigmatic words, but its reality is clear." Ders. Mk 1952 z. St.

74) Gegen z. B. Th. Zahn Lk 1913, 515; A. Schlatter, Markus, der Evangelist für die Griechen, Stuttgart 1935, 202; O. Cullmann, Die Tauflehre des NT usw. (Abh. z. Th. d. A. u. N. T., 12), Zürich 1948, 14 f. Cullmann sieht in der Wendung „mit einer Taufe getauft werden" Mk 10,38.39; Lk 12,50 einen Hinweis Jesu auf die „Generaltaufe", die Jesus im Augenblicke seines Sühnetodes vollbringen wird; das ist eine nachträgliche geistreiche Verknüpfung von Elementen, die nach den Texten zunächst viel selbständiger sind. Jesus weist an den in Frage stehenden Stellen auf sein Leiden hin, er weist aber nicht — auch nicht indirekt — auf die christliche Taufe hin; das wird u. a. auch dadurch deutlich, daß die Zebedäussöhne gleichfalls mit dieser Leidenstaufe getauft werden sollen. In ähnlicher Weise schief ist die Erklärung von M. Barth in seinem erbarmungslos antisakramentalen Taufbuch: Die Taufe — ein Sakrament? Ein exegetischer Beitrag zum Gespräch über die kirchliche Taufe, Zollikon-Zürich 1951, 37—55 (Die Todestaufe).

eine gewisse Erleichterung gegenüber Mk 10,35: die Zebedaiden erscheinen in etwas günstigerem Licht, obwohl der Unwille der „Zehn" Mt 20,24 ebenso beschrieben wird wie Mk 10,41. Weiterhin ändert Mt 20,22 gegenüber Mk 10,38 *to potaérion ho ego pino* in *to potaérion ho ego méllo pinein*, hebt also klarer den zukünftigen Charakter des Leidens heraus und bezieht das Wort noch deutlicher auf Passion und Tod [75]).

Sehr auffallend ist, daß Mt 20,22.23 [76]) nur das Becherbild wiedergegeben, das Taufbild von Mk 10,38.39 also fortgelassen wird [77]). Aus welchem Grunde?

Es werden verschiedene Möglichkeiten erwogen. E. Schwartz, der unter der Taufe Mk 10,38.39 ohne Zögern die „Bluttaufe" versteht [78]), vertritt die Ansicht, Matthäus habe das Taufbild gestrichen, weil ihm die Übertragung der „Bluttaufe" auf Jesus anstößig gewesen sei [79]). Anderwärts findet sich die Meinung, es handle sich um ein einfaches Beispiel der (auch sonst bei Mt gegenüber Mk festzustellenden) Verkürzung [80]), oder das Bild von der Taufe sei dem Matthäus „für den Tod möglicherweise nicht so passend" erschienen [81]), oder er habe die Wendung einfach nicht mehr verstanden und sie deshalb weggelassen [82]). Schon besser leuchtet — wenigstens auf den ersten Blick — die Hypothese ein, die annimmt, Matthäus habe den Mk-Text korrigiert, weil diesem (insofern Johannes offenbar nicht den Martyriumstod erlitt) die buchstäbliche Erfüllung fehlte [83]); jedoch muß fraglich bleiben, ob man Becherbild und Taufbild nach ihrer Bedeutung gegeneinander abheben kann [84]). Sehr viel hat die Vermutung für sich, Matthäus habe das Taufbild fortgelassen, weil der inzwischen technisch gewordene Gebrauch von *baptisma* und *baptizesthai* die Verwendung in anderem Sinne mißverständlich oder jedenfalls untunlich erscheinen ließ [85]).

---

75) Aber auch das Präsens kann natürlich futurischen Sinn haben: Blaß-Debrunner § 323.

76) Lukas läßt die Perikope von der Zebedaidenfrage an der Parallelstelle auffallenderweise ganz fort, vielleicht, um die Apostel zu „schonen"; vgl. J. M. Creed Lk ³1950, 228.

77) Vom Standpunkt der Matthäuspriorität beschränkt sich B. C. Butler, The Originality of St. Matthew etc., Cambridge 1951, 134 auf ein Zitat, nach dem das Taufbild ist „an editorial addition in Mark"; A. Schlatter Mk 1935, 201, spricht von einem „erklärenden Satz", der den Gehalt des Berichtes nicht ändere und den Schluß nicht rechtfertige, Mk habe über Mt hinaus noch eine andere Quelle benutzt.

78) E. Schwartz a. A. 63 a. O. 92. Das ist sicher nicht richtig (s. u. am Schluß unter Nr. 7), und Schwartz spürt offenbar die Anstöße seiner Auffassung, wenn er a. a. O. schreibt: „Wie unter dem Kelch der Todeskelch, so ist unter der Taufe natürlich die Bluttaufe zu verstehen. Die Taufe auf den Tod Jesu ist später durch Paulus (Röm 6,2) ein beliebter Ausdruck der christlichen Mysteriensprache geworden; auch von dieser Formulierung abgesehen, stimmt die Taufe auf den Namen Jesu nicht recht zu dem Vergleich von Jesu eigenem Tod mit einer Taufe. In dem Orakel ist eben das Martyrium der Jünger die Hauptsache, der Tod Jesu das, was damit verglichen wird; daher wird die Bluttaufe, die strenggenommen nur auf die Jünger paßt, auf den Herrn mit übertragen."

79) Schwartz a. a. O.

80) Z. B. V. Taylor a. A. 73 zuerst a. O. 98: „Matthew's omission of the clause is probably no more than an example of abbreviation."

81) Spitta a. A. 61 a. O. 49.

82) Salmon, nach J. H. Bernard a. A. 73 a. O. 265.

83) So z. B. J. Schniewind Mk ⁴1949, 142. Ders., Mt ⁴1950, 211: „Mt läßt V. 22 f. die Taufe (Mk 10,38 f.) aus; so redet unser Wort für die Jünger nicht unbedingt vom Martyrium, sondern nur von schwerstem Leiden, wie viele andere Worte auch (10,17—22 Par.; 24,19—22 Par.). Auch der Johannes der Offb. (1,9) ist seinen Gemeinden ‚der Genosse in der Drangsal und Königsherrschaft und Geduld Jesu', obschon er nicht ‚Blutzeuge' ist. So konnte man unser Wort auch bei dem Zebedaiden Johannes erfüllt sehen, obschon von ihm kein gewaltsames Ende berichtet wurde."

84) S. auch A. 70.

85) M. Goguel, L'Église primitive 1947, 308 A. 1: was die Weglassung des Taufbildes durch Matthäus angeht, „ne serait-ce pas plutôt parce que le terme de baptême avait pris un sens tellement consacré qu'on n'a plus pu comprendre qu'on l'ait utilisé dans une autre acception?" Das ist einleuchtender als Goguels Vermutung in: Revue de l'Histoire des Religions 123 (1941), 29 A. 2, Matthäus habe das Taufbild fallenlassen, weil es weniger „evident" als das Becherbild sei.

Neben Mk 10,38.39 gibt es noch ein zweites Jesuslogion, in dem von einem „Mit-einer-Taufe-Getauftwerden" gesprochen wird: Lk 12,50; es steht in einer Zusammenstellung von Sprüchen, die den Kampf behandeln, der mit Jesu Erscheinen ausgebrochen ist[86]):

„[49]Ein Feuer kam ich zu werfen auf die Erde, und wie wünschte ich, es wäre schon entzündet,

[50]mit einer Taufe aber muß ich getauft werden, und wie quält es mich, bis sie vollendet ist."

Die beiden Logia stehen schon formal in einem engen Zusammenhang, und es liegt die Annahme nahe, sie bezögen sich auch ihrem Sinne nach aufeinander.

Zweifellos sind sie nicht ohne Dunkelheiten, und die Exegese hat zu ihrer Erklärung verschiedenartige Wege eingeschlagen[87]). Lagrange[88]) weist mit Recht auf die atl Bedeutung des Feuers als Strafmittel hin[89]); doch weder dadurch noch durch andere metaphorische Verwendung des Bildes „Feuer" im AT scheint ihm Lk 12,49 erklärt zu sein, und obwohl er den Gedanken an das Feuer des Geistes oder der Liebe immerhin als vertretbar ansieht[90]), möchte er dem Logion zuletzt doch „sein prophetisches Helldunkel" lassen und auf eine Entscheidung eher verzichten.

Hält man sich aber vor Augen, daß im Spätjudentum dem Feuer — theologisch gesehen — vor allem eine Straf- und Vernichtungsaufgabe zugeschrieben wurde[91]), so liegt am nächsten, auch hier an den eschatologischen Triumph Gottes zu denken, der unlösbar mit der Vernichtung bzw. der Bestrafung aller Gegner verbunden ist: diesen Triumph wünscht Jesus, aber er fügt — wenn wir die Zusammenordnung der VV. 49.50 als ursprüng-

---

86) Lk 12,49—53; die VV. 51—53 hat Mt in die Aussendungsrede gestellt: Mt 10,34—36. Lk 12,49.50 sind Sonderüberlieferung des Lk.

87) Für die mannigfachen Auffassungen der Väterexegese vgl. die ausgezeichnete Übersicht bei J. Knabenbauer Lk 1926, 406 f.

88) M.-J. Lagrange Lk 71948, 372 f.

89) Über die ntl Stellen, die im wesentlichen dasselbe aussagen, vgl. auch v. Baer a. A. 9 a. O. 159—163. Der schwierige Vers Mk 9,49 pas gàr pyrì halysthàesetai scheint ebenfalls auf das Endgericht anzuspielen und will offenbar jedem einzelnen die Unausweichlichkeit der Endkatastrophe einprägen; ob es genügt, das Feuer als das Läuterungsfeuer der Leiden anzusehen, ist keineswegs sicher. Das apokryphe Jesuswort „qui iuxta me est, iuxta ignem est; qui longe est a me, longe est a regno" (E. Klostermann, Apocrypha III [Lietzm. Kl. Texte, 11], Bonn 21911, 5 f.) setzt „Feuer" und „Reich" eng nebeneinander, auch hier scheint, falls das Wort wirklich etwas Ursprüngliches bewahrt haben sollte (Origenes, der es wiedergibt, äußert sich recht zurückhaltend), die eschatologische Katastrophe gemeint zu sein, die mit der Person Jesu verbunden ist; Joach. Jeremias, Unbekannte Jesusworte (Beitr. z. Förd. christl. Theol., 45,2), Gütersloh 1951, 55 deutet richtig: „das eschatologische Feuer", aber auch er erklärt das zu rasch als „das Feuer der Erprobung, der Trübsal, des Leidens" und schwächt den „kosmischen" Sinn der Stelle durch die erbaulichen Scheinparallelen 1 Petr 1,7; Apok 3,18 ab.

90) Aus dem lukanischen Zusammenhang erklärt z. B. F. Hauck Lk 1934, 176; er vermutet, es sei „die Erregung der Menschen für Gottes Reich" gemeint; ähnlich A. Plummer Lk 1951, 334, der allerdings auch Lk 3,16 heranzuziehen erwägt (eine Stelle, die er a. a. O. 95 jedoch kaum ausreichend deutet). Aber man kann, wie auch Lagrange a. A. 88 a. O. 373 bemerkt, die Komposition des Evangelisten nicht als entscheidend für die Auslegung des einzelnen Wortes ansehen und etwa V. 49 aus V. 51 erklären. T. W. Manson, The Sayings of Jesus, London 1949, 120 führt zur Deutung von Lk 12,49 f. den Jeremiasvers 20,9 an. Sachlich im ganzen nicht zu Unrecht, aber für die Deutung des „Feuers" in Lk 12,49 ist aus dem psychischen „Feuer" Jer 20,9 natürlich nichts zu gewinnen.

91) Dazu vor allem P. Volz, Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im ntl Zeitalter usw., Tübingen 1934. Das Feuer ist Vernichtungsmittel im göttlichen Gericht: 318 f., auch die Lehre vom Weltbrand findet sich: 335 f.; in beiden Fällen kann neben der vernichtenden auch die reinigende Kraft des Feuers hervortreten, die eben in der Vernichtung der Gottlosen zutage kommt. Weit verbreitet ist die Vorstellung des Feuers als Strafmittel in der Feuerhölle: 323 f.; gelegentlich fließen die Vorstellungen vom Vernichtungsfeuer und vom Verdammnisfeuer so zusammen, daß die Existenz der Gehinnom geleugnet wird: 314 f.

lich annehmen dürfen [92]) — sogleich hinzu, daß in der heilsgeschichtlichen Ordnung vor der Verwirklichung dieses Triumphes im eschatologischen Gericht sein eigenes „Getauftwerden mit einer Taufe" steht, und die innere Bedrängnis, die ihm der Gedanke daran verursacht, erklärt das Taufbild als eine Umschreibung des ihm bevorstehenden Leidensschicksals, das hier offenbar als mit der eschatologischen Vollendung in engstem Zusammenhang stehend gesehen wird.

Versucht man auf Grund der vorstehenden und ähnlicher Überlegungen die historische Entwicklung zu rekonstruieren, so scheint sich doch wieder folgende — im großen und ganzen traditionelle — Entwicklungslinie zu bestätigen.

1. Die Taufe Johannes des Täufers wird von zwei Evangelien als „Bußtaufe zur Vergebung der Sünden" (Mk 1,4; Lk 3,3) bezeichnet, eine Formulierung in christlicher Terminologie, deren Elemente „Taufe", „Buße" und „Sündenvergebung" sind. Diese Elemente werden sachlich von Johannes offenbar vorgefunden, aber zu einer neuen Einheit zusammengefügt, die zum „Symbol" für seine Predigt wird und zumindest „quasisakramentalen" Charakter hat. Der Bildwert, welcher der Johannestaufe zugrunde liegt, ist der des Abgewaschenwerdens, des Gereinigtwerdens: die durch das eschatologische „Quasi-Sakrament" der johanneischen Wassertaufe Gereinigten haben eine Chance, der „Feuertaufe" des messianischen Gerichtes zu entgehen. Obwohl es sehr wahrscheinlich ist, daß sich Johannes der Täufer bei seiner Taufpraxis an Vorbilder anschließt („Taufbewegung", Proselytentaufe), steht die Originalität und Unverwechselbarkeit der heilsgeschichtlichen Bedeutung seiner Taufe außer Frage.

2. Die Taufe Jesu ist ein wichtiges Glied in der Reihe der messianischen Offenbarungen Jesu; sie wird durch die sie begleitenden himmlischen Manifestationen als Messiasproklamation charakterisiert und bezeichnet den heilsgeschichtlichen Augenblick, in dem das Wirken Johannes' des Täufers in der nunmehr beginnenden öffentlichen Wirksamkeit Jesu Ende und Erfüllung findet. Daß die Taufe Jesu durch sich selbst, bzw. durch die ihr folgende Himmelstimme eine Todes- bzw. Leidensbestimmung enthalte, kann exegetisch nicht nachgewiesen, sondern höchstens spekulativ erschlossen werden [93]).

3. An den beiden Stellen Mk 10,38.39; Lk 12,50, die in die Reihe der verschiedenartigen Leidensweissagungen gehören, spricht Jesus von seinem (und auch der Zebedaiden) kommenden schweren Schicksal als (dem Trinken eines Bechers [vgl. dazu Mk 14,36] und) dem Getauftwerden mit einer

---

92) Bultmann a. A. 22 a. O. 165 hält es für naheliegend, in dem pyr V. 49 einen „definitiven Zustand" zu erblicken, und meint, das Gerichtsfeuer könne nicht gemeint sein; dann wäre also V. 49 „Gemeindebildung", V. 50 hätte sich als vaticinium ex eventu angeschlossen. Bultmann rechnet a. a. O. 165 f. allerdings auch mit der Möglichkeit, daß der gnostische Erlösungsmythos den Schlüssel zu einer Erklärung böte; dann wäre — nach Bultmann — Lk 12,49.50 „erst recht kein echtes Jesuswort". Die Voreingenommenheit der Kritik Bultmanns wird auch in diesen Vorschlägen wieder recht deutlich. Die Echtheit des Logions wird hier schon dadurch gewährleistet, daß von einer inneren Angst Jesu die Rede ist; ein idealisierender „Berichterstatter" hätte gewiß keinen Grund gesehen, so etwas zu erfinden. Vgl. C. G. Montefiore, The Synoptic Gospels, London 1927, II, 496.

93) Vgl. Th Gl 41 (1951), 302—309.

Taufe. Die Wendung ist rein metaphorisch; eine direkte sachliche Beziehung zur Johannestaufe, zur Taufe Jesu oder zur christlichen Taufe läßt sich exegetisch mit überzeugenden Gründen nicht nachweisen, doch bedient sich zum mindesten die griechische Wiedergabe des Taufbildes der festumrissenen Termini der christlichen Taufsprache.

4. Matthäus läßt an den Parallelstellen zu Mk 10,38.39, nämlich Mt 20,22.23, das Bild vom Getauftwerden mit einer Taufe weg, er gibt nur das Becherbild wieder; er konnte sich dazu durch eine strenge Deutung des Taufbildes auf den Märtyrertod bewegen lassen, den nach gut bezeugter Überlieferung Johannes jedenfalls nicht starb, er konnte sich aber auch eben wegen des inzwischen ganz eindeutig technisch gewordenen Gebrauchs von *baptisma* und *baptizesthai* zu einer Unterdrückung des ihm vielleicht mißverständlich erscheinenden Vergleiches veranlaßt sehen.

5. Das früheste Christentum übernimmt die Taufe von Johannes dem Täufer als eschatologisches Sakrament und übt sie — auf Befehl des auferstandenen Jesus — als Zuwendung der Heilsfrucht des Heilswerkes Jesu, mit dem die eschatologische Zeit angebrochen ist. In der ersten Zeit stehen die Taufe und der Heilstod, durch den sie ihren Wert bekommt, in gewisser Weise nebeneinander.

6. Durch Paulus — oder, wenn die Hypothese einer im wesentlichen von Paulus bezeugten Theologie der hellenistischen Gemeinden zutreffen sollte, von deren Theologie er dann weitgehend abhängig wäre[94]), in diesen hellenistischen Gemeinden — werden zum erstenmal Wassertaufe und Heilstod in Beziehung zueinander gesetzt: getauft werden heißt mit Christus mitsterben und mitauferstehen. Es ist im Zusammenhang des paulinischen Gedankengutes nicht mit völliger Sicherheit auszumachen, ob der Apostel mit diesen Wendungen sagen will: in der Taufe wird dem Einzelnen die Frucht des Heilswirkens Jesu Christi zugeeignet, welche im Besitz eben dieses Jesus Christus besteht, der sein Heilswerk einst — damals vor den Toren Jerusalems — in Tod und Auferstehung vollendete[95]), oder ob er vielmehr sagen will, daß in der Taufe eine — irgendwie geartete — Verbindung des Täuflings mit dem das Heilswerk vollziehenden Heilbringer zustande kommt (und damit ein tragfähiges Fundament für die Theorie von einer Art „Gegenwärtigsetzung" des Heilswerkes im Sakrament

---

94) Vgl. R. Bultmann, Theologie des NT, I (1948), 64—182. Verbreitet ist die Meinung, die Wendung ae agnoeite Röm 6,3 beweise, daß das Verständnis der christlichen Taufe als Mitsterben und Mitauferstehen vorpaulinisch sei. Aber die gleiche Formel Röm 7,1 ruft den Adressaten etwas allgemein Zugestandenes ins Gedächtnis, einen vom Apostel im Interesse seiner Beweisführung angeführten überall gültigen Satz, den die Adressaten doch wohl nicht leugnen werden, obwohl er ihnen erst jetzt explicite begegnet. Die verwandte Formel ouk oidate scheint in vielen Fällen bestimmte theologische Erkenntnisse des Apostels in pädagogischer Absicht als naheliegend zu bezeichnen, ohne daß mit Sicherheit eine vorherige Bekanntschaft der Adressaten mit der durch ouk oidate eingeleiteten Wahrheit vorausgesetzt werden muß. Ein zwingendes Argument für die Herleitung der bisher als spezifisch paulinisch geltenden Tauftheologie des Mitsterbens (und Mitauferstehens) aus einem „vorpaulinischen" hellenistischen Christentum ist jedenfalls durch das ae agnoeite Röm 6,3 nicht gegeben.

95) Vgl. A. Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930, 19 f.: „Die urchristliche Taufe gewährleistet Sündenvergebung und Zugehörigkeit zum kommenden Messias und gibt Anwartschaft auf die mit seinem Kommen anbrechende Herrlichkeit. In dieser Bedeutung übernimmt sie Paulus, nur daß er ihre Wirkung aus seiner Christusmystik erklärt. . . . . Die Taufe ist ihm ein Begrabenwerden und Auferstehen mit Christo, weil sie auf den Namen Jesu Christi geschieht, der ein Begrabener und Auferstandener ist." Aber warum sagt das der Apostel nicht, wenn er es meint? Der Wortlaut Röm 6,1—11 scheint sich der simplifizierenden Erklärung von Schweitzer zu widersetzen.

geschaffen wurde), eine Hypothese, die dem Wortlaut wenigstens entschieden mehr gerecht wird, obwohl man nicht anzunehmen braucht, daß für den Apostel schon die Notwendigkeit bestand, den Gedanken bis in seine letzten Konsequenzen durchzudenken. Sehr wahrscheinlich aber ist das Verständnis der Taufe als einer Todestaufe jedenfalls erst nach dem Tode Jesu und im Hinblick auf diesen konkreten Tod Jesu und wohl erst bei Paulus (bzw. bei den hellenistischen Gemeinden) festzustellen. Gegeben war also die Wassertaufe als christliches Ursakrament und gegeben war der Tod Jesu, der in seiner Heilsbedeutung ebenso immer klarer erkannt wurde wie die Identität von Heil und Heilbringer: diese beiden Gegebenheiten werden in der paulinischen „Todestaufe" aufeinander bezogen [96]).

7. Da an den Stellen Mk 10,38.39; Lk 12,50 die Worte „Taufe" und „taufen" rein metaphorisch gebraucht werden, ist auch jede direkte Beziehung auf die spätere sog. „Bluttaufe" abzulehnen; in den Jesuslogia ist weder unmittelbar noch mittelbar von einem „Sakrament" die Rede, sondern allgemein von einem Leidensschicksal, das Jesus trifft (bzw. treffen wird) und das — nach Mk 10,38.39 — in analoger Weise auch den Zebedäussöhnen bevorsteht. Die spätere „Bluttaufe" ersetzt die nicht empfangene Wassertaufe [97]); ein sachlicher Zusammenhang mit dem Sinn der Stellen Mk 10,38.39; Lk 12,50 besteht nicht [98]), so sehr der Gebrauch der Metapher „mit einer Taufe getauft werden" zu einer solchen Weiterbildung Veranlassung geben konnte. Daß umgekehrt von diesem späteren spezifischen Sprachgebrauch für das Verständnis der beiden in Frage stehenden Jesuslogia nichts zu lernen ist, bedarf keines weiteren Wortes.

8. Die theologische Arbeit der nachpaulinischen Zeit versuchte das in der Taufe Geschehene weiter zu entfalten, auf immer neuen Wegen zu durchdringen und mit einer Fülle neuer Typen und Bilder zu verdeutlichen. Die in Tod und Auferstehung Jesu gründende Zuwendung des Heiles versetzt in die Sphäre des wirklichen Lebens, von der her jedes Früher und jedes Außerhalb als der Sphäre des Todes zugehörig erkannt wird, aber wie bei der paulinischen Tauftypologie 1 Kor 10,1.2 keinerlei auch nur einigermaßen sichere Anhaltspunkte dafür zu gewinnen sind, daß der Apostel hier etwa das Rote Meer als das Totenmeer, das Totenreich interpretiert, ebensowenig bietet die umstrittene Stelle 1 Petr 3,18-22 eine solide Grundlage für eine solche Auslegung [99]), die eine relativ einheitliche „mythologische" Vorstellungswelt in der Erfassung des Taufgeschehens für die gesamte frühe Taufgeschichte annehmen möchte. Die anderen von Lundberg in diesem Zusammenhange angeführten Stellen des NT und der übrigen urchristlichen Literatur [100]) bringen (wo sie nicht ziemlich deutlich

96) Zu der ganzen Problematik s. Th Gl 42 (1952), 401—425.

97) Vgl. Tertullian, de baptismo 16 (CSEL 20,1, S. 214); zu dem Text und seiner Deutung F. J. Dölger, Tertullian über die Bluttaufe, in: Antike und Christentum II (1930), 117—141. Tertullian zitiert hier nur Lk 12,50; beide Stellen, Lk 12,50 und Mk 10,38, werden mit der Bluttaufe in Zusammenhang gebracht von dem Anonymus, der de rebaptismate geschrieben hat (CSEL III,3 S. 86; vgl. B. Altaner, Patrologie [2]1950, 147).

98) Vgl. auch J. H. Bernard a. A. 73 a. O. 268 f.; A. Oepke Th W I,536; v. Campenhausen a. A. 70 a. O. 61 f.

99) Vgl. auch Th Gl 42 (1952), 421—423.

100) Mt 12,39.40; Apg 2,23.24; Apok 1,17.18; Lundberg a. A. a. O. 204—208. Barnabasbrief 11; Hirte des Hermas Vis. 3,5,2; Gleichn. 9,16,5.6; Ignatius von Antiochien, An d. Magn. 5,2; 9,1; Lundberg 201—204. Die Stellen Röm 6,3 ff. und Mk 10,38; Lk 12,50 widersetzen sich der Eingliederung in die „mythologische" Linie durch Lundberg (a. a. O. 209—224) auf das entschiedenste.

Paulinisches widerspiegeln[101]) stark verblaßte „mythische“ Bilder[102]), deren Vorstellungsgehalt kaum noch exakt realisiert zu werden braucht; die alten und uralten Vorstellungen sind zu einem wesentlichen Teil zu Metaphern geworden. Keinesfalls kann man in ihnen sichere Wegemarken sehen auf einem Wege, der nach rückwärts bis zu Johannes dem Täufer führt, und noch weniger eignen sich gnostische Texte dazu, zumal deren eigentümliche Unklarheit und schwebende Ausdrucksweise eine sichere Deutung häufig äußerst schwierig macht[103]). Die Liturgien verwenden Typen, in denen das Wasser bald als Element des Heiles, bald als Element des Unheiles eine Rolle spielt, und man wird gut tun, bei ihrer Untersuchung nicht zu rasch eine einheitliche „mythologische“ Grundanschauung vorauszusetzen.

101) Wie z. B. die vorletzte und drittletzte der A. 100 angegebenen Stellen Lundbergs.

102) Zu Dan 7; 4 Esdras 13 (vgl. o. A. 7) s. P. Volz a. A. 91 a. O. 209: „Das ‚Kommen aus dem Meer‘ . . . kann verschiedenes bezeichnen; in Dan 7,3 ist es für das Aufsteigen der schrecklichen Tiere, der Weltreiche gebraucht, was vermutlich mit dem alten Mythus vom gottfeindlichen Meerungeheuer zusammenhängt; andererseits aber steigt auch das freundliche Gestirn aus dem Wasser herauf, und an dies wird hier zu denken sein, wenn nicht, wie die Auslegung 13,52 will, das Aufsteigen aus dem Meer ein ganz verblaßtes Bild ist und nichts weiter als das Aufsteigen aus der Verborgenheit bedeutet; doch ist der Stoff der Vision jedenfalls älter als die Auslegung. Übrigens sind in Esr 13 zwei Traditionen vermischt: 1. der Heiland aus dem Meer kommend; 2. der Heiland mit den Wolken kommend.“

103) M. Barth hat nach der erklärt antisakramentalen Tendenz seines A. 74 genannten Buches ein lebhaftes dogmatisches Interesse daran, die Resultate von Lundberg als unhaltbar hinzustellen; aber er dürfte doch wohl auf etwas Richtiges hingewiesen haben, wenn er a. a. O. 501 f. schreibt, daß das von Lundberg „zusammengetragene Material über die Höllen- und Himmelfahrtstaufe nur zur Darstellung einer apokryph-gnostisch-mythologischen Vorstellung von der Taufe“ ausreiche.

Der Streit zwischen dem Verfasser von 3 Joh und Diotrephes und seine verfassungsgeschichtliche Bedeutung

Von Rudolf Schnackenburg, Dillingen

IN SEINEM Abwehrkampf gegen die Häresien beruft sich Irenäus von Lyon auf die apostolische Tradition, die in jeder Gemeinde festgehalten wird, und auf die apostolische Sukzession der Bischöfe (Adv. haer. III,3,1). In diesem Zusammenhang sagt er: „Auch die Gemeinde von Ephesus, die von Paulus gegründet worden ist und in der Johannes bis in die Tage Trajans gelebt hat, ist eine treue Zeugin der apostolischen Überlieferung" (III,3,4). Nach Th. Zahn ist die Frage, ob und wieweit dieses Urteil des Irenäus begründet sei, so ziemlich die wichtigste, die die Kirchengeschichte der ersten drei Jahrhunderte zu beantworten hat [1]). Leider besitzen wir für Kleinasien keine Bischofslisten wie für die großen Kirchen von Rom, Jerusalem, Antiochien und Alexandrien, wenn wir auch die Namen mancher Bischöfe des 2. Jahrhunderts für einzelne kleinasiatische Gemeinden zusammenstellen können [2]). Nach den Ignatiusbriefen steht der monarchische Episkopat für den Anfang des 2. Jahrhunderts in Kleinasien und Syrien fest [3]); aber seine Entstehung ist wegen des unzureichenden Quellenmaterials in Dunkel gehüllt, und die alte Kontroverse: Emporhebung aus ursprünglich demokratischer Verfassung oder legitime Fortsetzung der autoritativen apostolischen Führung der Gemeinden? ist noch nicht zur Ruhe gekommen [4]). Für dieses Problem besitzt der kleine dritte Johannes-

---

1) Forschungen zur Geschichte des ntl. Kanons und der altkirchlichen Literatur VI,1: Apostel und Apostelschüler in der Provinz Asien, Leipzig 1900, 5.

2) Vgl. Zahn, a. a. O.; A. Michiels, L' origine de l' Episcopat, Louvain 1900, 371/6; A. v. Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten II, Leipzig ⁴1924, 780/5; B. H. Streeter, The primitive Church, London 1930, 92/7 (vermutet nach Apost. Const. VII,46, daß auch für Ephesus eine Bischofsliste bestand, und versucht jene von Smyrna zu rekonstruieren).

3) Vgl. außer der Lit. in A.2 noch H. Bruder, Die Verfassung der Kirche von den ersten Jahrzehnten der apostolischen Wirksamkeit an bis zum J. 175 n. Chr., Mainz 1904, 82 ff; P. Batiffol (übs. u. eingel. von F. X. Seppelt), Urkirche und Katholizismus, Kempten und München 1910, 135 ff; R. Knopf, Das nachapostolische Zeitalter, Tübingen 1905, 152/96; L. Marchal, Art. Évêques: DB Suppl. II, Paris 1934, 1297/1333 (m. Lit.); K. Bihlmeyer — H. Tüchle, Kirchengeschichte I, Paderborn ¹²1951, 102/6 (m. Lit.).

4) Über die älteren Theorien s. St. v. Dunin-Borkowski, Die neueren Forschungen über den Anfang des Episkopats, Freiburg i. Br. 1900; zur neueren Problemlage vgl. F. Gerke, Die Stellung des 1 Clem innerhalb der Entwicklung der altchristlichen Gemeindeverfassung und des Kirchenrechts (TU 47,1), Leipzig 1931, 56/62; 94/104 (Kritik Sohms); H. W. Beyer, Art. episkopos: ThWB II, 611/7; P. Meinhold, Geschehen und Deutung im ersten Clemensbrief: ZKG 58 (1939) 62 bis 129; E. Schweizer, Das Leben des Herrn in der Gemeinde und ihren Diensten, Zürich 1946, bes. 86/95; 127/34; E. Kohlmeyer, Charisma oder Recht? Vom Wesen des ältesten Kirchenrechts: Zeitschr. der Savigny-Stiftung f. Rechtsgeschichte 69 (1952) 1/36. — Dagegen vgl. L. Marchal, a. a. O.; St. Lösch, Der Brief des Clemens Romanus. Die Probleme und ihre Beurteilung in der Gegenwart: Studi dedicati alla memoria di Paolo Ubaldi, Milano 1937, 177/88 (zu Harnack, Gerke, Bauer, van Cauwelaert); L. Hertling, 1 Kor 16,15 und 1 Clem 42: Bibl 20 (1939) 276/83; J. Freundorfer, Die Pastoralbriefe, Regensburg 1950, Exk. S. 191 f.; die Bücher von J. Colson, L'Évêque dans les communautés primitives, Paris 1951, und J. Brosch, Charismen und Ämter in der Urkirche, Bonn 1951, konnten noch nicht benutzt werden.

brief, wie schon Harnack klar erkannte[5]), eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Da er nicht allseits die nötige Beachtung findet, sei er aufs neue ins Blickfeld gerückt.

I. Die Problematik

Nach der herkömmlichen katholischen Auslegung ist die in 3 Joh vorauszusetzende Situation folgende: In einer näherhin nicht mehr feststellbaren kleinasiatischen Gemeinde (der Prov. Asia proconsularis) nimmt Diotrephes die Stellung eines monarchischen Bischofs ein und spielt sich als eigenwilliger Gemeindeherrscher auf. Wandermissionare, die mit Billigung, vielleicht auf Anweisung des Verf. von 3 Joh, nämlich des „Presbyters", unterwegs sind, nimmt er nicht auf, verbietet auch den Gemeindemitgliedern, diese Männer zu unterstützen, und geht daran, diejenigen, die sich dieser Lokaldisziplin widersetzen, zu exkommunizieren (vgl. 3 Joh 10). Der „Presbyter", der mit dem in Ephesus residierenden Apostel Johannes zu identifizieren ist, hat daraufhin ein Schreiben an die Gemeinde gerichtet, von dem er sich aber wegen der Ablehnung des Diotrephes keinen Erfolg verspricht (V. 9). Vielleicht fürchtet er, der selbstherrliche Bischof unterdrücke einfach dieses Schreiben. Mit unserem 3 Joh nun wendet er sich an einen durch Glaubenstreue und Liebeswerke hervorragenden Laienchristen namens Gajus, der schon früher solche Wandermissionare unterstützte (V. 5 f), und bittet ihn, sein Hilfswerk an den Glaubensboten fortzusetzen (V. 6 b). Gegenüber Diotrephes stärkt er Gajus das Rückgrat: Er droht an, bei einem baldigen Besuch in der Gemeinde das schändliche Verhalten des Diotrephes darzulegen (V. 10), und ist offenbar überzeugt, daß sein persönliches Erscheinen den Vorsteher von seiner verkehrten Einstellung abbringen werde.

Wird diese Darstellung dem Text von 3 Joh gerecht? Verschiedene Fragen bleiben offen:

1. Heißt *philoproteuon,* daß Diotrephes das Bischofsamt, das er anscheinend schon besitzt, nur mißbrauchen wolle[6]), oder aber, daß er sich gewisse monarchische Rechte, die ihm noch nicht zustehen, anmaßen wolle?
2. Kann ein Gemeindebischof so weit gehen, den Apostel Johannes „nicht anzunehmen" *(ouk epidechetai hämas),* d. h. seine Autorität nicht anzuerkennen? Das scheint um so fragwürdiger, wenn man sich vorstellt, daß er vom Apostel in sein Amt eingesetzt wurde[7]).
3. Was heißt: „Er (D.) beschwatzt uns (den Presbyter) mit bösen Worten?" Das wird zwar nicht auf persönliche Ehrverletzungen gehen, aber in diesem Streitfall ein Geschwätz des Diotrephes etwa des Inhalts andeuten: „Der Alte hat uns hier nichts dreinzureden." Wiederum: Kann sich das ein Ortsbischof gegenüber der Autorität eines Apostels herausnehmen?
4. Daß Diotrephes wirklich monarchischer Bischof war, sucht man damit zu

---

5) Über den dritten Johannesbrief (TU XV, 3), Leipzig 1897, 16: „Das, was dem 3 Joh einen besonderen, ja einzigartigen Wert verleiht, ist der Einblick in die Bildungsgeschichte der kirchlichen Organisation, den er uns gewährt."

6) So A. Michiels, a. a. O. 294; J. Bonsirven, Épîtres de S. Jean, Paris 1935; J. Chaine, Les Épîtres Catholiques, Paris ²1939; P. de Ambroggi, Le Epistole Cattoliche, Turin-Rom ²1949 z. St.

7) So Ambroggi z. St. — Der beliebte Hinweis auf die Schwierigkeiten, denen sich Paulus gegenübersah, ist insofern nicht überzeugend, als Paulus um die Anerkennung seines Apostolates kämpfen mußte und seine Gegner nicht unter den von ihm eingesetzten Gemeindeleitern zu suchen sind.

stützen, daß er mit Exkommunikation vorgeht *(ekballei)*. Ist das sicher? Im Falle des Gajus, dessen Unterstützung der Wandermissionare in der Gemeinde bekanntgewesen sein muß, hat Diotrephes das jedenfalls bisher nicht getan.

Diese Schwierigkeiten sucht die protestantische Exegese teils damit zu lösen, daß sie den monarchischen Episkopat des Diotrephes in Zweifel zieht, teils damit (und so meist), daß sie die Identität des „Presbyters" mit dem Apostel Johannes bestreitet. Dies macht eine genauere exegetisch-historische Prüfung erforderlich.

II. Diotrephes und seine Stellung in der Gemeinde

Das Verbum *philoproteuein* findet sich nur in 3 Joh 9. Aus dem Profangriechischen ist das Subst. *philoproteia* und das Adj. *philoprotos* bekannt [8]); der Sinn ist stets „Streben nach der ersten Stelle" oder „nach der Alleinherrschaft". Der Herrschaftsbereich, in dem Diotrephes dominieren will, ist die Gemeinde, wie der beigefügte Genit. *auton* sagt (vgl. *ekklesia* im selben Vers). Das kann heißen, daß Diotrephes nach einem bisher nicht innegehabten Rang trachtet, aber auch, daß er in seinem Amt die Behinderung durch andere, etwa das Presbyterkollegium oder die Gemeindeversammlung selbst, abstreifen will. Eine besondere Stellung des Diotrephes in der Gemeinde scheint der Presbyter anzuerkennen, da er durch seinen Vorwurf „er selbst nimmt die Brüder nicht auf" zu verstehen gibt, daß man dies von Diotrephes zuerst erwarten müßte. C. H. Dodd rechnet mit der Möglichkeit, daß Diotrephes zum Presbyterkollegium gehörte, aber durch die Stärke seiner Persönlichkeit oder durch „erfolgreiche Demagogie" seine Kollegen überflügelte und zurückdrängte [9]). W. Michaelis nimmt als sicher an, daß Diotrephes ein Emporkömmling aus dem Presbyterkollegium ist [10]). Aber warum wendet sich der Verf. von 3 Joh dann nicht an dieses Gremium, und warum argumentiert er nicht mit der Amtsanmaßung des Diotrephes? Der Presbyter will bei seinem angekündigten Besuch nichts anderes tun als „an seine bösen Werke erinnern", sie ans Licht stellen; das wäre gegenüber einem Usurpator zu wenig. Unter den dann angeführten Schandtaten des Diotrephes taucht der Vorwurf der Amtsanmaßung nicht auf. Noch unwahrscheinlicher ist die ebenfalls von Dodd erwogene Möglichkeit, daß Diotrephes ein Laie war, der sich quasi-bischöfliche Funktionen anmaßte. Nach dem Ton von 3 Joh 9 f liegt es am nächsten (so auch Dodd an erster Stelle), daß Diotrephes tatsächlich das leitende Amt besaß. Dann verlangt aber der Ausdruck *philoproteuon*, daß er noch gegen Widerstände, die sich einer unbeschränkten Alleinherrschaft entgegenstellten, zu kämpfen hatte, d. h. faktisch noch nicht die volle Gewalt ausübte wie ein wirklicher „monarchischer" Bischof. Der Brief des Presbyters an einen angesehenen, offenbar vermögenden, von einem Freundeskreis umgebenen (V. 15) Laien bestärkt in der Annahme, daß der ehrgeizige Gemeindelenker mit Gegenströmungen in der Gemeinde selbst zu tun hatte. Die letzten zwei Anklagepunkte des Presbyters in V. 10 beleuchten einerseits sein „Streben nach Alleinherrschaft", andrerseits die

---

8) Vgl. W. Bauer, Wörterbuch [3]1426 s. *v.*; Liddell-Scott, Greek-English Lexicon [9]II,1939.
9) The Johannine Epistles, London-New York 1946, 162.
10) Einleitung in das NT, Bern 1946, 303.

Grenze seiner Macht: Er versucht[11]), die Gemeindemitglieder, die die durchreisenden Missionare unterstützen wollen, davon abzuhalten, und sie im Falle der Widersetzlichkeit auszuschließen. Der hierfür verwendete Ausdruck *(ekballein)* ist kein geprägter Terminus für die Exkommunikation[12]), sondern bezeichnet nur allgemein das Hinausdrängen aus der Gemeinschaft. Man kann sich das so vorstellen, daß Diotrephes gegen jene nicht „parierenden" Gemeindemitglieder unter dem ihm ergebenen Teil der Gemeinde Stimmung zu machen suchte, in der Versammlung gegen sie auftrat und ihren Ausschluß durchzusetzen trachtete.

Faktisch wäre dann dieses „Hinaustreiben" auf die Exkommunikation hinausgelaufen; aber an einen formellen jurisdiktionellen Akt des „Bischofs" darf man kaum denken, da ein solcher den Gajus und seine Gesinnungsgenossen hätte wirksam treffen müssen. Wir dürfen eben in dieser Frühzeit noch nicht die geklärten jurisdiktionellen Vorstellungen von später erwarten. Man wird noch nicht so streng die Zuständigkeit der Gemeinde (im Falle des sich verfehlenden Bruders, Mt 18, 15-17) und des Bischofs, der die apostolische Binde- und Lösegewalt (Mt 18,18) übernahm, unterschieden haben. Beachtlich hierfür ist das Verhalten des Apostels Paulus im Falle des Blutschänders von Korinth: Einerseits bringt er deutlich genug seine apostolische Gewalt und sein persönlich wirksames Urteil zum Ausdruck, andererseits achtet er das Miturteil der versammelten Gemeinde (1 Kor 5, 3-5)[13]). Der Ehrgeiz des Diotrephes scheint sich darauf gerichtet zu haben, in allen Gemeindefragen allein zu bestimmen; aber das war nach dem damaligen Stand der kirchlichen Verfassung weder möglich noch erwünscht.

III. Das Verhältnis des Presbyters zu Diotrephes

Die widerspenstige Haltung des Diotrephes wäre begreiflicher, wenn er nicht dem Apostel Johannes selbst die Stirn böte. Harnack und mit ihm viele kritische Theologen sehen in dem Verf. von 3 Joh jenen „Presbyter Johannes", der in dem Papiaszeugnis bei Eusebius, H. e. III, 39,4 nach Aristion genannt wird und nach der Meinung dieser Forscher von dem Johannes zu unterscheiden ist, der vorher in der Reihe der Apostel genannt wird. Harnack urteilt freilich: „Befremdlich ist nur, daß in Asien 30 Jahre nach Paulus noch einmal ein einzelner eine solche Stellung zu gewinnen vermocht hat"[14]), erklärt diese Tatsache aber damit, daß dieser „Älteste" als Herrnschüler in hohem Ansehen stand. Er beschreibt seine Stellung als eine patriarchalisch-monarchische und begreift den Streit zwischen diesem „Ältesten" und Diotrephes als den „Kampf der alten patriarchalischen und provinzialen Missionsorganisation gegen die sich konsolidierende Einzelgemeinde, die zum Zwecke der Konsolidierung und strengen Abschließung

---

11) Die Praes.-Formen sind als praes. de conatu aufzufassen, vgl. Blass-Debrunner, Grammatik § 319; B. F. Westcott, The Johannine Epistles, London [5]1908 z. St.

12) In Joh 9,34 f braucht man über den lokalen Sinn (Entfernung aus dem Verhandlungslokal) nicht hinauszugehen; in Lk 6,22 ist hinzugesetzt „den Namen als einen schlechten (ausstoßen)". Die nächsten Parallelen dürften sein: Ausstoßen des Spötters aus der Versammlung Spr 22,10 LXX; Ausstoßen einer Frau aus der ehelichen Gemeinschaft Lv 21,7; vgl. Gal 4,30 (Gn 21,10); BGU IV, 1050,15; Aussetzen eines Kindes P.Oxy.IV,744,10.

13) Die Exegese dieser Stelle ist wegen der Zuordnung der einzelnen Wendungen zueinander schwierig, vgl. die Komm. Auch wenn der versammelten Gemeinde nur die Ausführung des Urteils Pauli (V. 3), die Übergabe des Blutschänders an den Satan, anvertraut wird, sind ihre Zustimmung und ihr Mitvollzug vorausgesetzt.

14) Über den dritten Johannesbrief 17.

nach außen den monarchischen Episkopat aus ihrer Mitte hervortreibt“ [15]). B. H. Streeter, der die Presbyterhypothese teilt, bestimmt die antagonistischen Kräfte anders, da er die beiden von Harnack herausgestellten Typen der Organisation für unbegründet hält. Nach ihm beansprucht der „Presbyter“ als der Bischof der Metropole Ephesus, also in gewissem Sinne als „Erzbischof“, eine Oberaufsicht über die kleineren Gemeinden im Umkreis, ähnlich wie die römische und antiochenische Gemeinde jeweils in ihrem Bereich [16]). Die Beobachtung dieser provinzialen Konzentration des kirchlichen Lebens um eine größere Stadt hat viel für sich; denn schon Paulus hat sich, wohl nach dem Vorbild von Antiochien, wenigstens Ephesus (aber sicherlich auch Thessalonich und Korinth, vgl. 1 Thess 1,7 f; 1 Kor 16,15; 2 Kor 1,1) als Stütz- und Mittelpunkt seiner Mission geschaffen. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Aufsässigkeit des Diotrephes gegenüber einem Herrnschüler, der in Ephesus residierte, aber nicht volle apostolische Autorität und Gewalt besaß, besser verständlich wäre. Doch hängt die Annahme dieser Erklärung von der Presbyter-Hypothese ab, die hier in ihrer Breite nicht aufs neue untersucht werden kann. Nur auf einige Schwierigkeiten sei aufmerksam gemacht:

1. Eine Bezeugung des „Presbyters Johannes“ außerhalb des Papiasfragmentes gibt es nicht. Die Auffassung des Eusebius und Hieronymus, die eine besondere Persönlichkeit neben dem Zebedaiden herauslesen, beruht auf ihrer Exegese des Papiaszitates in Verbindung mit einer Angabe des Dionysius von Alex., daß es in Ephesus zwei Gräber für „Johannes“ geben soll. Die Exegese der Papiasstelle ist aber durchaus nicht sicher, und die gegenteilige Auffassung, die namentlich Th. Zahn eingehend entwickelt hat [17]), und die auch heute vielfach vertreten wird [18]), ist ebenso gut begründet.

2. Dionysius von Alex., der für die Apk einen eigenen Verfasser postuliert, weiß von einem besonderen „Presbyter Johannes“ (der ihm doch willkommen sein mußte) nichts und hält den Apostel Johannes auch für den Autor der beiden kleinen Joh-Br [19]). Erst Hieronymus greift die Hypothese von dem „Presbyter Johannes“ auf, um denen entgegenzukommen, die auch für 2 und 3 Joh einen anderen Verfasser als den von Joh und 1 Joh annehmen möchten [20]).

3. Die stilistische und inhaltliche Nähe der beiden kleinen Joh-Br zu dem großen macht es immer noch am wahrscheinlichsten, daß alle drei Schreiben denselben Verfasser haben; 1 Joh aber hat, abgesehen vom Widerspruch der Aloger, überall und stets in der alten Kirche als Werk des Apostels Johannes gegolten [21]).

Wer trotz dieser und anderer Schwierigkeiten den ephesinischen „Presbyter

---

15) Ebd. 18 bzw. 21.
16) Primitive Church 86 ff.
17) Forschungen VI, 112/52.
18) Ausführlich schon H. Poggel, Der 2. und 3. Brief des Apostels Johannes, Paderborn 1896, 27 ff; unter den Neueren s. M. Meinertz, Einleitung in das NT, Paderborn ^{5}1950, 218 f und die dort 219 A.2 Genannten; P. Feine — J. Behm, Einleitung in das NT, Heidelberg ^{9}1950, 107 ff; W. Michaelis, Einl. 91 ff. — Doch treten auch kathol. Forscher für die Presbyter-Hypothese ein: M. J. Lagrange, Év. selon S. Jean, Paris ^{3}1927, XXIX ff; P. Vannutelli, De presbytero Joanne apud Papiam: Scuola catt. 58 (1930) 366/74; 59 (1931) 219/32; Chaine, Ép. Cath. 236 f; G. Bardy in DB Suppl. IV,843/7; A. Wikenhauser, Das Ev. nach Johannes, Regensburg 1948, 11.
19) bei Eusebius, H. e. VII,25,11; dgl. wohl auch Eusebius selbst (zu der Stelle Praep. ev. III,5,88 vgl. Zahn, Forschungen VI, 117 A.1).
20) De vir. ill. 18.
21) Zur späteren Tradition über „Johannes von Ephesus“ vgl. Zahn, Forschungen VI, 190/217.

Johannes" vom Apostel Johannes unterscheiden möchte, wird den Verfasser von (2 und) 3 Joh dann mit dem Erstgenannten identifizieren müssen; denn der (wegen des fehlenden Namens) auffälligen Selbstbezeichnung *„ho presbyteros"* 2 Joh 1; 3 Joh 1 entspricht die absolute Redeweise des Papias von „dem Presbyter" bei Eusebius, H. e. III,39,15. Auf jeden Fall kann dieser Ausdruck kaum anders als das singuläre Ehrenprädikat einer hervorragenden Persönlichkeit verstanden werden [22]).

Ist es möglich, das schroffe Verhalten des Diotrephes und die trotz der Drohungen 3 Joh 10 schwache Reaktion des Presbyters auch unter der Voraussetzung zu erklären, daß dieser Presbyter der Apostel Johannes ist? Psychologische Erwägungen, wie die friedfertige Gesinnung des hochbetagten Apostels, sein Wille, die selbstgepredigte Liebe zu verwirklichen, u. ä., bleiben am besten beiseite, da 2 und 3 Joh im übrigen eine recht kräftige Sprache führen. Nach allem Gesagten kann das Rätsel nur durch die verfassungsgeschichtliche Lage, in der sich die Gemeinden damals befanden, einigermaßen gelöst werden. Dafür ist dann folgendes zu postulieren:

1. Diotrephes ist nicht vom Apostel Johannes in sein Amt eingesetzt worden; sonst hätte er fürchten müssen, vom Apostel wieder abgesetzt zu werden.
2. Diotrephes übt sein Amt trotz seines Machtstrebens korrekt aus. Insbesondere ist ihm keine Hinneigung zur Irrlehre vorzuwerfen [23]).
3. Diotrephes ist in der Amtsführung durch die Mitbestimmung der Gemeinde begrenzt; er kann seine Pläne gegen den Widerstand der Gemeinde nicht durchsetzen.
4. Diotrephes hat aber einen starken Anhang in der Gemeinde, wahrscheinlich durch das Motiv: Was haben fremde Wandermissionare bei uns zu suchen? Man beginnt, sich gegen fremde Einflüsse abzuschließen. Die Gemeindestimmung will und muß auch der Apostel beachten.
5. Das Bemühen des Apostels, die überörtliche Mission in Gang zu halten, wird dadurch erschwert, daß er selbst vor fremden Elementen warnen muß, nämlich vor Irrlehrern (2 Joh 7—11). Es liegt ihm wohl selbst daran, daß sich ein starkes Gemeindebewußtsein, sicher auch eine starke Hand in der Leitung der Gemeinden, spürbar macht. Er selbst scheint die Erstarkung der Einzelgemeinde zu fördern; vgl. die Anrede „Herrin" 2 Joh 1.
6. Deswegen verzichtet der Apostel auf disziplinäre Maßnahmen gegen Diotrephes. Er sucht vielmehr die besten Kräfte in der Gemeinde des Diotrephes zu wecken und zu ermutigen (Gajus und die anderen Freunde), und beabsichtigt, die Spannung mit Diotrephes durch persönlichen Besuch und Klarstellung vor der Gemeinde zu beseitigen.

IV. Einordnung in die verfassungsgeschichtliche Entwicklung

Diese exegetischen Postulate sind nun historisch zu überprüfen. Leider ist das Vergleichsmaterial durch das Schweigen der Quellen nicht groß. So er-

---

22) Eine ganz umstürzlerische Hypothese vertritt E. Käsemann, Ketzer und Zeuge. Zum joh. Verfasserproblem: ZThK 48 (1951) 292/311. Nach K. ist der „Presbyter" ein früheres Mitglied eines Presbyterkollegiums, wurde wegen gnostischer Anschauungen abgesetzt, behält aber seine frühere Amtsbezeichnung bei (doch ohne Namensnennung wegen seiner Maßregelung) und kämpft ziemlich ohnmächtig gegen die rechtmäßige Autorität (Diotrephes). — Darauf kann hier nicht eingegangen werden. Die Hypothese ist aus vielen Gründen ganz unwahrscheinlich.

23) In 3 Joh liegt überhaupt keine Anspielung auf Irrlehrer vor, auch nicht in V.11 — gegen B. Bresky, Das Verhältnis des zweiten Joh-Br. zum dritten, Münster i. W. 1906, 28 ff; H. H. Wendt, Zum 2. u. 3. Joh-Br.: ZNW 23 (1924) 25 f; Die Joh-Br. und das joh. Christentum, Halle

fahren wir aus den Ignatiusbriefen, die die dreistufige Hierarchie: (monarchischer) Episkopus — Presbyter — Diakone bezeugen, nirgends, auf welche Weise diese Amtsträger in ihr Amt eingesetzt wurden. Die Gemeinde von Korinth war nach 1 Clem 44,3 bei der Einsetzung der Presbyter mitbeteiligt; denn diese wurden in der nachapostolischen Zeit von „anderen angesehenen Männern unter Zustimmung der ganzen Gemeinde" bestellt; leider läßt sich nicht erkennen, wieweit dieses Zustimmungsrecht ging[24]). Ob die Bemerkung 1 Clem 42,1—4, daß zunächst die „Erstlinge" (Erstbekehrten) von den Aposteln zu Bischöfen und Diakonen für die zukünftigen Gläubigen eingesetzt wurden, eine zuverlässige historische Nachricht oder eine in Rom geschaffene historische Konstruktion sei, ist ein Kontroverspunkt[25]). Diese Kontroverse kann hier nicht aufgerollt werden. Aber auch, wenn man die katholische Ansicht, daß die bischöfliche Gewalt eine geradlinige Fortsetzung der apostolischen ist (eine Ansicht, die sich nicht bloß auf 1 Clem stützt), für wohl begründet hält[26]), darf man sich kaum vorstellen, daß die Apostel bis hin zu Johannes in Ephesus sämtliche Vorsteher persönlich bestellt hätten. Eusebius sagt, daß der Apostel und Evangelist Johannes nach seiner Rückkehr von der Insel Patmos die in Asien befindlichen Gemeinden „verwaltete" *(dieipen)*, und beruft sich dafür auf das Zeugnis des Irenäus und des Clemens von Alex.[27]). Von diesen Gewährsmännern bezeugt der erstgenannte, daß Johannes bis in die Zeiten Trajans gelebt hat[28]); Eusebius schließt daraus, daß er auch die Verwaltung der kleinasiatischen Gemeinden in der Hand behielt. Clemens von Alex. mischt sicher eigene Anschauungen ein, wenn er äußert, daß sich die Tätigkeit des Apostels Johannes auch auf das umliegende heidnische Gebiet erstreckte, „wo er teils Episkopen einsetzte, teils ganzen Gemeinden eine Ordnung gab *(harmoson)*, teils durch das Los einen der vom Heiligen Geiste Bezeichneten bestimmte"[29]). Die Auswahl durch das Los könnte eine Erinnerung an Apg 1,23—26 sein. Eine Bezeichnung von Erwählten durch Propheten (vgl. 1 Tim 1,18; 4,14) ist für jene Zeit der schwindenden charismatischen Begabung — in den Joh-Br findet sich keine Spur davon — wenig glaubhaft. Die Einsetzung von Amtsträgern (Presbytern) durch Paulus in den kleinasiatischen Gemeinden (Apg 14,27; vgl. 20,17.28) wird auch für die weitere Missionspraxis und Verwaltung der Gemeinden maßgebend gewesen sein. Insofern verdient der apostolische Ursprung des Leitungsamtes durchaus Glauben; auch Johannes wird sich für die Besetzung dieser Stellen noch verant-

1925, 23; 27 f. Die Behauptung steht im Dienste des Nachweises, daß 2 und 3 Joh bzw. alle drei Joh-Br. (Wendt) an eine und dieselbe Gemeinde gerichtet sind — eine nicht haltbare Auffassung.

24) Gerke, a. a. O. 57 meint, die eigentliche Ordination sei das Recht des Plethos, Meinhold, a. a. O. 124, dieser Hinweis auf die Zustimmung der Gemeinde sei ein archaischer Rest in der im übrigen modernen Konstruktion. Zurückhaltend dagegen R. Knopf, a. a. O. 165 f. Vgl. noch Batiffol-Seppelt, a. a. O. 132/5; Hertling, a. a. O. 278 ff (dazu nächste Anm.).

25) Für die prot. Ansicht vgl. bes. Gerke und Meinhold; demgegenüber St. Lösch, a. a. O. 185 f. L. Hertling (s. Anm. 24) will erweisen, daß die Bestellung der „Erstlinge" zu Vorstehern der Gemeinden eine apostolische Missionspraxis war. Man habe Ranglisten der Erstbekehrten aufgestellt und diese nach Bedarf jeweils wieder ergänzt.

26) Vgl. bes. A. Michiels, a. a. O. 384 417; Marchal, a. a. O. 1327 31 und die Lehrbücher der Kirchengeschichte.

27) H. e. III,23,1.

28) Adv. haer. II,22,5; III,3,4.

29) Quis dives salv. 42,2 (GCS III,188 Stählin); die anschließende erbauliche Legende von dem jungen Mann, den der Apostel Johannes dem Bischof einer Gemeinde zur Erziehung übergab und nach seinem Abfall selbst wieder vom Räuberhauptmann zum reumütigen Christen bekehrte, erhöht nicht die historische Glaubwürdigkeit seines Berichtes.

wortlich gefühlt haben [30]). Aber daraus folgt nicht, daß er alle Gemeindevorsteher in ihr Amt einsetzte. Schon Paulus gab Titus die Anweisung, in den Städten auf Kreta Presbyter zu bestellen (Tit 1,5), behielt sich also die Amtseinsetzung oder -bestätigung nicht etwa als Reservatrecht vor. Sobald sich die Gemeinden konsolidierten bzw. sich ein gewisser Verband von Gemeinden um einen Mittelpunkt bildete, brauchte der Apostel nicht mehr unmittelbar einzugreifen. Hinzukommt eine gewisse Mitbestimmung der Gemeinde selbst, wie es nach dem Modell der Einsetzung der Siebenmänner durch die Apostel (Apg 6,2—6) auch leicht verständlich ist. Hier werden die Kandidaten von der Gemeinde gewählt und den Aposteln vorgestellt, die sie bestätigen und ihnen unter Gebet die Hände auflegen. Die Didache gibt die Anweisung: „Erwählet euch also Episkopen und Diakone, die des Herrn würdig sind . . ." (15,1), leider aber keine nähere Aufklärung über den Wahlmodus. Dieser kann auch örtlich verschieden gewesen sein. Auf jeden Fall wird es genügen, ein Zustimmungs- und Aufsichtsrecht des Apostels Johannes in Ephesus anzunehmen. Wenn der Apostel nach der Tradition längere Zeit in der Verbannung auf Patmos abwesend war, mußten ja auch inzwischen, um modern zu sprechen, die vakant werdenden Stellen besetzt werden. In einem näheren persönlichen Verhältnis braucht also der Presbyter zu Diotrephes nicht gestanden zu haben.

Auch sonst gibt es noch Spuren einer fortdauernden Mitbestimmung der Gemeinden. Nach 1 Clem 44,3—6; 47,6 hat die korinthische Gemeinde auf Anstiften weniger Männer einige religiös-sittlich unbescholtene Presbyter abgesetzt. Das wird von der römischen Gemeinde und ihrem Bischof scharf gerügt, und die Wiedereinsetzung dieser Amtsträger wird mit vielen Motiven energisch gefordert. Auch die Gemeinde von Philippi hat einen — freilich unwürdigen — Presbyter (er war habsüchtig und hat vielleicht Gemeindegelder veruntreut) abgesetzt; Polykarp von Smyrna mahnt, maßvoll zu sein (Pol. 11,1—4). Das zeigt immerhin die Praxis, wenn diese auch von Clemens bzw. Polykarp verurteilt wird. Selbst die Ignatiusbriefe verraten noch eine beträchtliche Handlungsfreiheit der kleinasiatischen Gemeinden, und diese wird, soweit auf das Gute gerichtet, von dem Bischof von Antiochien keineswegs unterbunden. Der Bote, der nach dem Wunsche des hl. Ignatius seiner Gemeinde Glückwünsche zum Versiegen der Verfolgung in Antiochien überbringen soll, wird von der Gemeinde von Philadelphia und Smyrna gewählt, nicht einfach vom Bischof bestimmt[31]). Auch die Nachbargemeinden haben teils ihren Bischof, teils Presbyter und Diakone geschickt (Philad. 10,2). Polykarp soll in Smyrna eine Versammlung „von göttlicher Herrlichkeit" einberufen, in der dieser „Gottesläufer" bestimmt wird (ad Pol. 7,2); freilich heißt es später kurz, daß Polykarp ihn sandte (8,2). Selbst in Rom ist noch die Gemeinde als solche die Repräsentantin der von Jesus Christus gebrachten Wahrheit und Heiligkeit; denn der 1 Clem gibt sich als ein von der Gemeinde abgefaßtes (inscr.) und vom Heiligen Geiste dirigiertes (63,2) Schreiben.

Das Zeugnis der Ignatiusbriefe vom monarchischen Episkopat darf nicht dazu verleiten, sich den örtlichen Gemeindeleiter als einen souveränen

---

30) Auch Harnack, Miss. u. Ausbr. II,780 A.4 hält die Nachrichten, daß Johannes (bei ihm der „Presbyter"!) das Kirchenwesen in Asien eingerichtet und als „Missions-Superintendent" über den Kirchen gewaltet habe, für unverdächtig.

31) Philad. 10,1; Smyrn. 11,2; ad Pol. 7,2.

Gemeindeherrscher vorzustellen. Im Gegenteil verrät das Bemühen des Bischofs von Antiochien, die Stellung des Episkopus durch tief religiöse Motive zu stärken, daß dies notwendig war. Wem gegenüber? Dem Presbyterkollegium gegenüber? Keineswegs! Denn auch dieses wird als Abbild des Apostelkollegiums als ideale Führungsgruppe herausgestellt. Die häufig wiederholte Mahnung, sich dem Bischof und dem Presbyterium samt den Diakonen unterzuordnen, nichts ohne den Bischof zu tun[32]), richtet sich an die Gemeinden, das „Kirchenvolk" als solches. Wo der Bischof sich zeigt, da soll auch die Gemeinde sein, so wie die allgemeine Kirche dort ist, wo Christus Jesus ist (Smyrn. 8,2). Wer den Bischof ehrt, wird von Gott geehrt; wer etwas ohne des Bischofs Wissen tut, der dient dem Teufel (Smyrn. 9,1). Das Presbyterium stimmt zum Bischof wie die Saiten zur Zither; aber auch alle einzelnen, „Mann für Mann", sollen zum Chor werden, auf daß alle mit einer Stimme durch Jesus Christus dem Vater lobsingen (Eph. 4,1 f). Ignatius liegt daran, gegenüber dem bedrohlichen Einbruch von Irrlehren die Gemeinden zusammenzuschließen, und er sieht die sicherste Garantie für die Reinheit des Glaubens in der Einheit der Gemeinden, die sich um ihren Bischof scharen und im Zweifelsfall auf ihn schauen.

Wenn aber ein Bischof in der Leitung der Gemeinde einmal falsche Wege einschlug, dann mußte es schwierig sein, seine Autorität zu schonen und doch seine falschen Maßnahmen zu beseitigen. Eine solche Situation liegt offenbar in 3 Joh vor. Der engstirnige Diotrephes verabsolutiert das Gemeindeprinzip und hat keinen Sinn für das große überörtliche Missionsanliegen. So richtig die Vorsicht gegenüber Irrlehrern ist (2 Joh 7 ff), so bedauerlich ist die Abschließung gegenüber lauteren Missionaren und so tadelnswert der Mangel an christlicher Gastfreundschaft und Bruderliebe. In dieser Situation einzugreifen, verlangt von dem „Alten" in Ephesus außerordentliche Klugheit. Das kann einerseits seine Zurückhaltung erklären, weil er die Institution als solche nicht angreifen will, andererseits seine Drohung gegen Diotrephes, weil er sein Verhalten in diesem schwerwiegenden Anliegen tadeln muß. Der kleine Brief, der auf einem einzigen Papyrusblatt Platz fand, gehört der Übergangszeit an, in der das Amt des monarchischen Episkopus zwar nicht „aus der Mitte der Gemeinde hervorgetrieben" wird, aber doch seine feste Gestalt und seine aktuelle Bedeutung gewinnt. Er widerstreitet nicht der ignatianischen Tendenz, die Stellung des Episkopus für den Abwehrkampf der Irrlehren zu festigen und theologisch zu unterbauen, aber er gewährt einen aufschlußreichen Blick in die Wirklichkeit, die sich nicht immer in diese ideale Schau fügen will, und die von dem glühenden Pathos des Bischofs von Antiochien fast zugeschüttet wird[33]). Aber gerade dieser Schatten menschlicher Unzulänglichkeit neben dem Licht der hohen Idee des mit seiner Gemeinde zuinnerst verbundenen Bischofs vervollständigt das Bild, das der Historiker nachzuzeichnen bemüht ist.

---

32) Eph. 2,2; 5,3; 20,2; Magn. 7,1; 13,1; Trall. 2,2; 7,2; 13,2; ad Pol. 6,1.

33) Nicht ganz! Nach Eph. 6,1; Philad. 1,1 muß man annehmen, daß manche Bischöfe, die Ignatius kennenlernte, nicht gerade Meister des Wortes waren. Selbst an Polykarp hat Ignatius wohl einiges auszusetzen: Er soll reger werden, als er schon ist (ad Pol. 1,2; 3,2), größere Einsicht erbitten, als er schon besitzt (1,3), öfter Versammlungen abhalten (4,2), über die schlimmen Künste predigen (5,1). — Sind damit die unehrlichen Gewerbe gemeint? vgl. W. Bauer z. St.

Über Syneidesis bei Klemens von Alexandreia

Von Johannes Stelzenberger, Tübingen

VIELFACH WIRD das im Neuen Testament und in patristischen Quellen vorkommende griechische Wort Syneidesis einfach mit „Gewissen" übersetzt. Nun ist der deutsche Terminus zweifellos an vielen Stellen unbedingt angebracht und richtig, nämlich überall, wo Syneidesis die Bedeutung von Funktion einer Wertnahme hat. Aber an anderen Fundorten gibt er die Bedeutung des Originals nicht entsprechend wieder. Das hat zwei Gründe: Einmal ist „Gewissen" kein so eindeutiger Begriff, wie er gemeinhin gebraucht wird. Er bezeichnet ebenso die allgemeine sittliche Wertnahme wie die aktuelle Funktion des Gewissens in einem Konflikt. Schon die Scholastik unterscheidet sehr scharf zwischen Synderesis (auch synteresis) als allgemeinem (theoretischem) Gewissen oder Wertbewußtsein, und Syneidesis (conscientia) als praktischem Gewissen oder aktuellem Entscheid (z. B. Alexander von Hales † 1245, Summa theologica t. II Ad Aquas Claras 1928 491—500. Thomas v. Aq., S. th. Iq. 79 a. 2 et a. 13. Cfr. Bonaventura, Opera t. X Indices. Ad Aquas Claras 1902 71s, 356 s). Eine genaue wissenschaftliche Wiedergabe von Syneidesis etwa bei Paulus wird schon diese Unterscheidung berücksichtigen müssen. Dann hat Syneidesis aber auch noch Bedeutungen, die keinesfalls mit „Gewissen" wiedergegeben werden können. An einer Reihe von Stellen ist diese Übersetzung direkt falsch und unzureichend. So kommen denn auch viele Unklarheiten und Unrichtigkeiten in Exegese, Patristik und dann in Moraltheologie von einer zu einfachen Wiedergabe des Wortes Syneidesis. Es ist für wissenschaftliches Verständnis wichtig und unerläßlich, jeweils die genaue Bedeutung des griechischen Terminus festzustellen. An den Stromata des Klemens v. Al. († vor 215) sei hier ein schwacher Versuch gemacht. (Die Fundstellen hat O. Stählin in GCS 39 Leipzig 1936 728 registriert.)

1. Syneidesis in der Bedeutung von Bewußtsein und Mitwissen in Strom. I 1 5,2 (GCS 15 Leipzig 1906 p. 5,21).

Im Zusammenhang ist die Rede vom inneren Ruf, der den einen zum Worte und zum Schreiben im Dienste der Frohbotschaft, einen anderen aber zum Hören und Lesen drängt (die Wendungen erinnern an 1 Kor 12,28—30). Klemens vertritt: Jeder muß sich selbst auf seine Würdigkeit prüfen. Wörtlich fährt er fort: „Die beste Hilfe nämlich für genaue Wahl und das Ablehnen ist die Syneidesis. Ihr sicheres Fundament aber ist ein rechtschaffenes Leben, verbunden mit der Annahme der rechten Lehre. Und ebenso ist es der Anschluß an andere, die sich bereits bewährt und Treffliches in der Erkenntnis der Wahrheit und der Ausführung der Vorschriften geleistet haben" (Strom. I 1 5,2 GCS 15 p. 5,20—24. Vgl. BKV II 17 S. 14; dort ist Syneidesis mit „Gewissen" übersetzt).

Was heißt nun hier Syneidesis? Zu einem guten Entscheid hilft die Syneidesis. Die Aussagen des Relativsatzes (rechtschaffenes Leben, gediegene

Lehre, Anschluß) schließen eine Deutung von Syneidesis als „Gewissen" im Sinne von aktuellem praktischem Entscheid vollständig aus. Was hätte diese Trias mit dictamen practicum zu tun? Ja, nicht einmal die Bedeutung von Syneidesis als theoretisches oder Ur-Gewissen oder Wertbewußtsein paßt hier. Ein habitus naturalis principiorum operabilium (Thomas v. Aq., S. Th. I q. 79 a. 12) hat nicht als Fundament nur Erkenntnis, Bewußtsein, Einsicht in die persönlichen Verhältnisse als letzte Hilfe in der Entscheidung, ob innere Berufung für den Dienst an Wort und Schrift oder Hören und Lesen vorliegt oder nicht. Syneidesis bedeutet hier allgemein inneres Bewußtsein oder Selbstbewußtsein über innere Berufung. Jeder einzelne hat sich selbst zu befragen, ob er eine Sendung hat zum Reden, Schreiben, Hören oder Lesen. Die erfolgt in einer Selbstschau, einer Reflexion oder retrospektiven Betrachtung und Beurteilung des Menschen (Th. Zahn, Der Brief des Paulus an die Römer. Leipzig 1910 125 f), eben in der Syneidesis. Diese Selbstbewußtsein-Syneidesis ist wirklich „Mitwissen", und zwar in zweifacher Hinsicht. Dieses Hineinsehen oder introspektive Insichgehen und auf eigener Beobachtung und Erfahrung beruhende Kenntnis wird das eigene bisherige Leben durchgehen und ebenso auf andere sehen, die sich religiös und sittlich bereits bewährt haben. Hier ist die ursprüngliche Bedeutung des Wortes gegeben. Sowohl das griechische syn-eidesis wie das lateinische con-scientia und das deutsche ge-wissen (erstmals bei Notker Labeo von St. Gallen † 1022 in der Form von „gewizzen") bedeutet ursprünglich und wörtlich Mitwissen (RGG II 1165). Ähnlich hat conscientia bei Tertullian die Bedeutung von Selbst-Bewußtsein, Wissen und Mitwissen (ich verbessere damit die Ausführungen in meinem Buche: Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. München 1933 191 f). W. Bauer (Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT[3]. Berlin 1937 1308) führt Stellen auf, an denen sowohl in der Profangräzität wie in der Bibel Syneidesis die Bedeutung von Bewußtsein hat.

Syneidesis als Bewußtsein und Mitwissen um eigene und fremde sittliche Haltungen dient nach Klemens der Selbstprüfung. Unmittelbar unserer Stelle vorausgehend zitiert der Alexandriner mehrmals paulinische Briefe (Gal 6,8 f. 2 Kor 6,4.10 f. 1 Tim 5,21), die alle eine ernste Selbstentscheidung fordern. Anschließend an seine (eben zitierte) Aussage bringt er als Beleg und Erklärung zwei Verse aus dem Abendmahlbericht von 1 Kor 11,27 f: „Wer daher unwürdig das Brot ißt und den Kelch des Herrn trinkt, wird sich am Leib und Blute des Herrn versündigen. Es prüfe sich aber der Mensch selbst und dann esse er von dem Brot und trinke von dem Kelch."

Hier fällt die starke Anlehnung an paulinische Gedanken und Terminologie auf. Diese enthalten in den zitierten Stellen zwar nicht den Fachausdruck Syneidesis, dienen aber zur Umschreibung der Bedeutung des Wortes: Selbstbewußtsein, Wissen um eigene und fremde Dinge, Mitwissen, Selbstprüfung auf Grund des Bewußtseins. Weitere Stromata-Stellen erhärten das. 2. Syneidesis in der Bedeutung von Mitwissen anderer Menschen in Strom. IV 12 85,1 (GCS 15 p. 285,26). Die Stelle berichtet von der Versuchung der Gläubigen durch den Teufel. Er will uns von der Pistis abbringen. Wörtlich heißt es: „Dies ist ihm nur deswegen gestattet, einmal weil wir auf Grund eigener Entscheidung gerettet werden sollen ..., weil der Versucher beschämt werden soll ..., ferner wegen der Stärkung

der Ekklesia-Angehörigen und wegen der Syneidesis derer, die die Geduld bewundern" (Strom. IV 12 85,1 GCS 15 p. 285,23—27 vgl. BKV II 19 S. 59, wo mit „Gewissen" übersetzt ist).

Was bedeutet hier in diesem Zusammenhange „Syneidesis"?

Es werden vier positive Wirkungen oder Zwecke der Diabolos-Versuchung aufgezählt: 1. die persönliche Bewährung des Menschen, 2. die Beschämung des Teufels (bei Entscheid des Menschen gegen ihn), 3. die moralische Stärkung der Gemeindemitglieder (durch tapferes Bestehen einzelner), und 4. „die Syneidesis derer, die die Ausdauer bewundern". Eine Wirkung sittlich guter Haltung von Erlösten in Teufels-Versuchung soll also letztlich sein: Mitmenschen sollen auf die Geduld von Heilsangehörigen, d. i. unverdrossenes, klagloses, tapferes Hinnehmen und Bestehen von Unannehmlichkeiten aufmerksam und in Staunen versetzt werden. Dieses stille Bewundern wird nicht ohne Einfluß auf die Einschätzung und damit die Wertbildung sein. Syneidesis ist hier keinesfalls aktuelles oder eigentliches Gewissen. Es bedeutet vielmehr wieder „Mitwissen". Diesmal ist es die Kenntnis, die andere Menschen oder Außenstehende auf Grund ihrer Beobachtung oder Inaugenscheinnahme gewinnen. Daraus entsteht bei diesen ein Bild oder ein allgemeines (sittliches) Urteil über die tapfere Haltung von versuchten Christen. Diese Meinung oder dieses „Mitwissen" soll günstig beeinflußt werden durch Ausdauer der Erlösten in Versuchung.

3. Mitwissen mit Gott, Wissen und Wertbewußtsein des Menschen in Strom. VII 8 51,7 (GCS 17 p. 38,24). Dort ist die Rede vom erprobten Frommen. Dieser schwört nicht leicht und lügt nicht. Wörtlich schreibt Klemens v. Al.: „Da er also völlig überzeugt ist, daß Gott überall gegenwärtig ist und da er sich davor schämt, nicht die Wahrheit zu sagen, und weiß, daß das Lügen seiner unwürdig ist, so genügt ihm voll göttliche und eigene Syneidesis. Mit ihr lügt er nicht und tut nichts gegen die Verpflichtungen. Mit ihr schwört er weder unaufgefordert einen Eid, noch stellt er etwas in Abrede, um nicht zu lügen, selbst wenn er unter Foltern sterben müßte" (Strom. VII 8 51,7 s GCS 17 p. 38,22—27 vgl. BKV II 20 S. 57, wo „Mitwisser" übersetzt ist). Was bedeutet nun hier Syneidesis? Zunächst ist im Text ganz klar von „té syneidési té theia kai té heautou" die Rede. Es wird also eine „göttliche" und eine „Selbst-" oder „eigenmenschliche" Syneidesis unterschieden.

Versuchen wir zunächst die Bedeutung von „göttliche Syneidesis" zu klären. Dogmatisch ist klar, daß es sich bei Gott um keinen Gewissensablauf im Sinne eines inneren aktuellen Ringens um eine persönliche Entscheidung handeln kann. „Göttliche Syneidesis" ist keinesfalls „Gewissen" als Funktion einer sittlichen Stellungnahme. Bei Gott gibt es keine Potenz, sondern bloß Akt. Ebensowenig kommt der Wertmaßstab oder das Wertbewußtsein in Frage. Gott ist Wertmaßstab schlechthin.

Wie steht es mit der Bedeutung „Mitwissen"? Das scheint um so näher zu liegen, als die Allgegenwart Gottes, von der im Zusammenhang ausgegangen wird, das Mitwissen Gottes um alle menschlichen Entscheidungen einschließt. Ist dieses Mitwissen Gottes hier gemeint? R. Seeberg (RGG II 1165) möchte diese Sinngebung mindestens als ursprüngliche Bedeutung von Syneidesis ausschließen. Eine Deutung des griechischen Terminus als „Mitwissen Gottes" sei falsch. Diese Meinung scheint auch hier richtig.

„Göttliche Syneidesis" bedeutet an unserer Stelle nicht das Mitwissen Gottes um die menschlichen Innen-Angelegenheiten. Sie ist keine Bezeichnung für die Allwissenheit Gottes in dem Sinne, daß sie sich auch auf die Geheimgedanken des Menschen erstreckt. Vielmehr ist „göttliche Syneidesis" Ausdruck für das Bewußtsein des Menschen, daß Gott um alle seine (des Menschen) persönlichen Angelegenheiten mitweiß.

Für diese Deutung spricht die zu Beginn des zitierten Klemens-Satzes ausgesprochene Überzeugung des Frommen von der Allgegenwart Gottes und der Schande, gegen ihn zu handeln. Der Mensch hat einen sittlichen Halt in dem Bewußtsein: Gott weiß um meine Dinge und Entscheidungen. „Göttliche Syneidesis" ist hier die Einsicht, die Erkenntnis oder das Bewußtsein des Menschen um die Allwissenheit Gottes, die sich auch auf die höchst eigenen Innenvorgänge des Menschen erstreckt.

Einen weiteren Beleg für diese Deutung bildet Strom. VII 7 37,5 (GCS 17 p. 29,10). Auch dort ist Syneidesis Mitwissen des Menschen um die göttliche Allwissenheit im Sinne eines religiös-sittlichen Bewußtseins. Die Stelle geht ebenfalls davon aus, daß Gott alles sieht und weiß. Wörtlich heißt es: „Gelangen nicht auch die getroffenen Entscheidungen mit ihrer Stimme zu Gott? Werden sie nicht auch von der Syneidesis hinübergebracht? Auf welche Stimme sollte der (Gott) noch warten, der nach seiner Vorausbestimmung den Auserwählten auch schon vor seiner Zeugung und das Werden als schon gegenwärtig kennt? Oder leuchtet nicht auch voll in die Tiefe jeder Seele das Licht der Kraft ‚des die Schatzkammern Erforschenden' (vgl. Prov 20,21.27)? Darüber spricht die Schrift vom ‚Leuchter' der Kraft. Ganz Ohr und ganz Auge ist Gott, um das so auszudrücken" (Strom. VII 7 37,4—6 GCS 17 p. 29,8—15; vgl. BKV II 20 S. 44 „Gewissen").

Syneidesis ist hier wieder das, was die griechische wie lateinische und deutsche Wortzusammensetzung besagt: einfach „Mitwissen", und zwar hier des Menschen mit Gott. Gottes Allsehen und Allwissen bedeutet ein Teilhaben an der Erkenntnis innermenschlicher Vorgänge. Gott ist bekannt, welche Wahl der Mensch trifft. Unsere Syneidesis bringt dann unsere Willensentschlüsse zu Gott, d. h. sie hat als Inhalt das Bewußtsein der Tatsache, daß Gott als Allsehender und Allwissender um unsere Dinge, besonders eine sittliche Wahl, weiß. Syneidesis bedeutet das „Mitwissen" des Sterblichen um die Gegebenheit, daß Gott Kenntnis von unseren inneren Vorgängen hat. Es ist das menschliche Bewußtsein göttlicher Wissensteilhabe. Demgegenüber ist „eigene" Syneidesis in Strom. VII 8 51,7 (GCS 17 p. 38,24) das persönliche „Mitwissen" um die inneren Vorgänge. „Eigene" oder „Selbst-Syneidesis" (im Gegensatz zur „göttlichen") ist das persönliche Wertbewußtsein oder Wissen um die sittlichen Wertnormen. Dieses persönliche Erfassen, diese Einsicht in moralische Güter und Werte speziell der Wahrhaftigkeit und andererseits das klare Bild von der Unwürdigkeit und Wertwidrigkeit der Lüge hilft die persönliche Entscheidung treffen. Auch dieses Eigenbewußtsein ist ein Richtpunkt des Menschen in seiner sittlichen Haltung. Es hilft ihm, sich vor Lüge zu bewahren.

4. „Gute" und „befleckte" Syneidesis in Strom. II 6 29,4 (GCS 15 p 128,32 und 129,1).

Im Zusammenhang erörtert Klemens v. Al. den Glauben. Die Pistis ist ein hohes religiös-sittliches Gut. Glücklich der Mensch, der den Glauben Christi

annimmt. Wörtlich wird dann 1 Tim 1,18 f zitiert: „Diese Unterweisung empfehle ich . . . . . deiner Sorge . . . . ., auf daß du in ihrer Kraft den guten Kampf kämpfest, im Besitze eines Glaubens und einer guten Syneidesis, die einige von sich warfen und an ihrem Glauben Schiffbruch litten." Diesem Zitat fügt Klemens an: „weil sie die von Gott her geschenkte Syneidesis durch Unglauben befleckt haben" (Strom. II 6 29,4 GCS 17 p. 128,29—129,1). In vorliegendem Abschnitt kommt der Terminus technicus „Syneidesis" zweimal vor. Das erstemal erscheint er als Zitat aus 1 Tim 1,19. Hier liegt für diese Untersuchung erstmals der Fall vor, daß Klemens den Fachausdruck aus der paulinischen Terminologie und Theologie übernimmt. Das zweitemal wird das Wort von Klemens v. Al. frei gebraucht. Was bedeutet nun „agathé syneidesis" bei 1 Tim 1,19 und Syneidesis an der angegebenen Stelle der Stromata?

a) Agathé syneidesis bei 1 Tim 1,19. „Gute" oder „reine" Syneidesis ist eine typisch neutestamentliche Prägung (R. Seeberg in RGG II 1165. Fundstellen dort und bei W. Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT[3]. Berlin 1937 1308). Agathé syneidesis bei 1 Tim 1,19 wird meist in der Bedeutung von „reines Gewissen" genommen, d. i. vor sich selbst soll der Mensch als einer dastehen, der sittlich einwandfrei handelt. Die Syneidesis als Erkenntnis vor sich selbst braucht nicht anzuklagen. „Gute Syneidesis" ist psychologisch das nachfolgende Gewissen (nach einer persönlichen sittlichen Entscheidung), und zwar das die getroffene Wahl billigende Gewissen. Das Bewußtsein ist rein. Der Mensch weiß, nach rechter Norm entschieden zu haben. Das nachfolgende Gewissen lobt, ist zufrieden. Agathé syneidesis ist ein angenehmes Gefühlserlebnis, eine sympathische Empfindung darüber, sich in einer persönlichen Krise positiv verhalten zu haben. Gegensatz ist die Mißbilligung des unzufriedenen Gewissens, das anklagt und Vorwürfe erhebt. Diese Auffassung trifft hier jedoch nicht zu. „Gute Syneidesis" bedeutet in 1 Tim 1,19 wohl nicht den Ablauf eines persönlichen Gewissenserlebens vor oder nach einer sittlichen Handlung. Vielmehr besagt Syneidesis mit dem Adjektiv „rein" oder „gut" das saubere Bewußtsein in religiös-sittlichen Dingen vor sich, vor Gott und dem Heilsglauben (Pistis). Paulus mahnt den Erlösten an seine grundsätzliche geistige Haltung. Die Syneidesis steht nach 1 Tim 1,19 in engster Verbindung mit der Pistis. Sie ist eine Pistis-Syneidesis und als solche gut oder rein. Syneidesis ist hier das beglückende Bewußtsein, das mit dem Heilsglauben verbunden ist, das frohe Empfinden, das der Besitz der neuen Lebensherrlichkeit schenkt. W. Grundmann (Theologisches Wörterbuch I 16) denkt an das neue Lebensbewußtsein, das Mitwissen um die prinzipiell neue oder „gute" Lebensmöglichkeit des Christen. Pistis und Syneidesis sind unbedingt aneinander gekoppelt. Wer die Pistis verliert oder wegwirft, der verliert die gute oder reine Syneidesis. Als Beispiel dafür werden Hymenäus und Alexander angeführt (1 Tim 1,19). Unglaube und Syneidesis reimen sich nicht. Apistia schließt die gute Syneidesis aus.

Übrigens gebraucht Klemens an einer anderen Stelle (Strom. VII 12 79,4 GCS 17 p. 56,25) den ursprünglich paulinischen Terminus (agathé syneidesis) bereits frei (außerhalb eines Zitates).

Dann bringt Klemens v. Al. mehrfach das Adjektiv eusyneidétos (Strom. VII 12 78,3 GCS 17 p. 55,28; VII 13 82,6 p. 59,5 und 83,1 p. 59,14

vgl. Marcus Aurelius 6,30). Einmal erscheint sogar das seltene Substantiv eusyneidesia (Strom. VI 14 113,2 GCS 15 p. 488,24).

b) Klemens (Strom. II 6 29,4 GCS 15 p. 129,1) bringt die Wendung: „sie haben die Syneidesis befleckt". Zweifellos handelt es sich hier um eine Anlehnung an Tit 1,15, wo das gleiche griechische Verbum (miaino) in Zusammenhang mit Syneidesis gebraucht wird (der Hinweis darauf fehlt GCS 15 p. 129,1 und BKV II 17 S. 172).

„Befleckte Syneidesis" ist das Gegenstück zu „guter" oder „reiner" Syneidesis. Das Bewußtsein des persönlichen Verhaltens ist nicht so, daß es nicht Schatten würfe oder Flecken brächte. In einer aktuellen sittlichen Entscheidung hat der Mensch versagt. Statt sich dem Glauben zuzuwenden, hat er sich für die Apistia entschieden (auch nach 1 Tim 1,5 bedingt Pistis eine gute Syneidesis, nach Tit 1,15 f und 1 Tim 4,2 der Unglaube eine „befleckte" Syneidesis. RGG II 1165). Das nachfolgende richtende Gewissen meldet sich mißbilligend, beschämend, Vorwürfe erhebend, strafend, Schuld zudiktierend. Das persönliche Fehlurteil wird schmerzlich empfunden. Durch Unglauben haben die Apostaten ihre Syneidesis befleckt d. i. das frohe Bewußtsein des Heilsglaubens getrübt.

Ebenso ist Strom. IV 6 37,7 (GCS 15 p. 265,9) die Bedeutung von schlechtem oder anklagendem Gewissen gegeben. Klemens v. Al. nennt dort zwei Formen der Metanoia (Reue): die Furcht-Metanoia und die Syneidesis-Beschämung. „Es gibt zwei Arten der Metanoia, die gewöhnlichere ist die Furcht wegen dessen, was man getan hat, die spezielle ist die Beschämung der Seele vor sich selbst aus der Syneidesis heraus" (Strom. IV 6 37,7 GCS 15 p. 265,7—9). O. Stählin (BKV II 19 S. 33) übersetzt hier Syneidesis mit „schlechtes Gewissen". Das ist sachlich richtig. Reue bezieht sich ja immer auf eine vollbrachte Tat. Das eigentliche Gewissen als aktuelle Funktion einer persönlichen sittlichen Entscheidung äußert sich in zwei Formen: a) als warnendes oder vorangehendes, und b) als richtendes oder nachfolgendes Gewissen. Wir haben hier klar letztere Erscheinungsweise. Nach einer Sünde oder sittlichen Verfehlung gegen die Wertnorm entsteht ein starkes Gefühl der Mißbilligung, das leidend erlebt wird. Das Gewissen macht Vorwürfe, straft. Die moralische Schuld wird deutlich spürbar. Wir haben eindeutig das, was Hebr 10,22 mit ponerá syneidesis (Schuldbewußtsein) bezeichnet ist. Hier liegt eigentliche Gewissensfunktion vor.

5. Syneidesis als Wertbewußtsein in Strom. IV 7 54,3 s (GCS 15 p. 273,12.14). Klemens v. Al. greift dort die paulinische Aussage auf: „Alles ist erlaubt, aber nicht alles ist zuträglich . . ." (1 Kor 10,23 f). Durch solches Handeln „wird die Syneidesis des Schwachen in Verwirrung gebracht". Unmittelbar anschließend wird 1 Kor 10,29—31 zitiert: „Ich meine aber nicht die eigene Syneidesis, sondern die des anderen. Warum soll denn meine Freiheit von der Syneidesis eines anderen gerichtet werden? . . ." (Strom. IV 7 54,2 GCS 15 p. 273,7—14). Hier erscheint Syneidesis dreimal: zweimal im Zitat aus 1 Kor 10,29 also in paulinischer Bedeutung und einmal von Klemens wieder frei gebraucht.

a) Die paulinische Syneidesis in 1 Kor 10,29. Dort kommt Syneidesis zweimal vor. Einmal ist damit die eigene Syneidesis des Agorá-Opferfleischessers bezeichnet, das andere Mal die Syneidesis des Ärgernis-Nehmers. Aus der vorausgehenden Mahnung, Götzenfleisch mit Bewußtsein

nicht zu essen „um jenes willen, der es aufgedeckt hat, und um der Syneidesis willen“ (1 Kor 10,28) folgt, daß hier Syneidesis im ersten Falle als „eigene Syneidesis“ sowohl Wertbewußtsein als auch aktuelles, funktionelles Gewissen bedeuten kann. Das Wertempfinden oder -gefühl wird gestört, wenn man gegen eine Norm handelt. Ein Erlebniskonflikt im Gewissensablauf tritt ein, wenn man das eigene Wertbewußtsein verletzt. Das Gewissen mahnt und warnt vorausgehend. Das nachfolgende Gewissen klagt an, verurteilt, straft. Syneidesis des Nächsten (1 Kor 10,29 b) dagegen kann bloß Wertbewußtsein bedeuten. Dies wird durch eine ärgerniserregende Handlung gestört (nicht der aktuelle Gewissensablauf). Strom. IV 13 98,2 GCS 15 p. 291,27 greift nochmals 1 Kor 10,29 auf: „eigene Syneidesis“ und „Syneidesis des anderen“.

b) Die Aussage des Kirchenschriftstellers „die Syneidesis des Schwachen wird in Verwirrung gebracht“ Strom. IV 7 54,3 GCS 15 p. 273,12). Klemens lehnt sich in dieser Formulierung wohl an paulinische Gedankengänge in 1 Kor 10,27 f an. Aber er gebraucht ein Verbum (hypopherein), das in den paulinischen Briefen nicht in Koppelung mit Syneidesis erscheint. Die Bedeutung des Wortes ist hier die von Wertbewußtsein. Durch ein anstößiges Tun kann man das Wertempfinden des Mitmenschen stören. Man gibt Ärgernis oder sittlichen Anstoß. Die bisher gültige Wertnorm kann ins Wanken geraten. Wie beim Essen von Agora-Götzenopferfleisch kann der Bruder in seinem Wertgefühl verletzt werden. Er hat das bisher als streng verboten und für einen Christen als unmöglich angesehen. Nun wird seine Wertnorm verwirrt. Es schwankt und beginnt an der Gültigkeit seiner bisherigen Anschauung zu zweifeln.

Zwei Ergebnisse dieser kurzen Untersuchung treten wohl klar zutage.

1. Syneidesis hat bei Klemens v. Al. sehr verschiedene Bedeutungen. Eine wissenschaftliche Auswertung fordert, unbedingt an jeder Stelle genau zu untersuchen, in welchem Sinne das Wort gebraucht ist.

2. Die Syneidesis-Vorstellungen der paulinischen Theologie haben auf Klemens v. Al. Einfluß gewonnen. Wie dort erscheint Syneidesis ebenso als Bewußtsein, Wertnahme, Mitwissen und nachfolgendes gutes oder böses Gewissen.

Augustinus und die biblischen Onomastica

Von Berthold Altaner-Würzburg

AUF GRUND der einführenden Worte, die Hieronymus seinem Onomasticon vorausschickte, glaubte Augustinus, daß Origenes eine Neuausgabe und Bearbeitung eines von Philo stammenden Onomasticons besorgt habe. Die bisher als wissenschaftlich haltbar beurteilte Angabe des Hieronymus [1]) wurde durch F. Wutz als falsch erwiesen. Weder Philo noch Origenes besaßen die notwendigen hebräischen Sprachkenntnisse, um eine solche Arbeit in Angriff nehmen zu können [2]). Augustinus äußert sich wiederholt über Onomastica sacra, die ihm bekannt waren. De doctrina christiana II 39,59 schreibt er: Quidam de verbis omnibus et nominibus hebraicis et syris et aegyptiis vel si alia lingua in scripturis sanctis inveniri potest, quae in eis sine interpretatione sunt posita, fecerunt, ut ea separatim interpretantur [3]). In den Enarrationes in Ps. 33,4 lesen wir[4]): Nominum hebraeorum habemus interpretationem. Non defuerunt docti viri, qui nobis nomina ex hebraeo in graecam linguam et inde in latinam transferrent. Consulentes ergo nomina ista invenimus interpretari . . . Noch ein zweites Mal spricht er in derselben Schrift davon; Enarrationes in Ps. 131,11 [5]) heißt es: sicut tradiderunt, qui verba hebraea in scripturis posita in aliam linguam transtulerunt, ut ad nos perveniret intellectus. Nam ex hebraea transtulerunt in graecam et ex graeca translata sunt nobis in latinam. In den Enarrationes in Ps. 133,11 lesen wir: habemus interpretationem ab eis, qui illam (hebraeam) linguam noverunt [6]).

Auf Grund dieser Äußerungen darf als sicher angenommen werden, daß Augustinus damit zunächst das Werk des Hieronymus, Liber interpretationis hebraicorum nominum [7]) meint. Hieronymus bearbeitete und übersetzte, wie F. Wutz zeigte, verschiedene ihm zugängliche alt- und neutestamentliche etymologische Namenlisten. Der neutestamentliche Teil dieses Materials stammte von einem alexandrinischen Gelehrten, einem Schüler des Origenes, etwa aus der Zeit von 260—290 [8]). Wenn Augustinus von einer Mehrzahl von Verfassern spricht (quidam, docti viri, qui linguam noverunt), so kann dies damit zusammenhängen, daß er auf Grund des Vorworts der

---

1) Vgl. Grützmacher, Hieronymus II 1906, 56-71; F. Cavallera, S. Jérôme I 144 f, II 28.

2) F. Wutz, Onomastica sacra I 1914, 13-29, 36-38, 51 ff; zur Frage der hebräischen Kenntnisse des Philo vgl. noch E. Stein, Die allegorische Exegese und Philo von Alexandrien 1929, 20-24. G. Bardy möchte den Angaben des Hieronymus Glauben schenken; Vivre et Penser 3, 1944, 248 f.

3) ML 34,62.

4) ML 36,302.

5) ML 37,1720.

6) ML 37,1735. Fast genau dasselbe besagt auch seine Bemerkung in den Enarr. in Ps. 61,1 (ML 36,729): ex interpretatione enim hebraeae linguae, ut ad nos pervenit. Von seinen etymologischen Hilfsmitteln („hebraeorum interpretationes nominum") spricht Augustinus auch noch in den Enarr. in Ps. 52,1; in Ps. 75,3; in Ps. 120,7 (ML 36,613, 959, 1603).

7) ML 23, 771-858; P. de Lagarde, Onomastica sacra ^{2}1887, 26-116. Wenn Wutz I p. XXIV A.1 behauptet, daß Augustinus unter der „interpretatio nominum hebraeorum" Etymologien verstehe, die nicht aus einem Onomasticon genommen sind, so fehlt dafür jeder Beweis.

8) Wutz I 13-316.

Hieronymusschrift glaubte, Philo und Origenes hätten die Grundlagen für das von ihm benützte Werk des Hieronymus geschaffen. Ob Augustinus außer dem Hieronymuswerk noch eine oder mehrere andere Namenlisten zur Verfügung gestanden haben, oder ob der Plural wie so häufig aus der rhetorischen Diktion, die den Plural dort anwendet, wo wir in exakter Berichterstattung den Singular gebrauchen würden, zu erklären ist, kann nur auf dem Wege der Induktion, d. h. durch quellenkritische Feststellungen eruiert werden. Nur wenn es sicher ist, daß Augustinus etymologische Erklärungen bringt, die bei Hieronymus nicht zu finden sind, wird es uns erlaubt sein, anzunehmen, daß Augustinus neben dem Hieronymuswerk noch andere oder wenigstens ein anderes etymologisches Nachschlagwerk zur Hand gehabt hat[9]).

In sehr vielen Fällen läßt sich nachweisen, daß Augustinus seine Etymologien der Hieronymusschrift entnommen hat. Diese leicht durchzuführende Sammelarbeit mag von anderer Seite durchgeführt werden. Für die in den Tractatus in Joannem vorkommenden Erklärungen liegt bei M. Comeau bereits eine Zusammenstellung vor[10]). Belege, die aus anderen Schriften stammen, lassen sich leicht beibringen[11]). Tatsächlich bringt aber Augustinus auch etymologische Erklärungen, die er n i c h t aus der genannten Hieronymusschrift geschöpft haben kann, weil sie dort nicht zu finden sind. Beispiele hierfür liegen vor in den Enarrationes in Ps. 52,1: Maeleth = parturiens sive dolens[12]); Enarrationes in Ps. 33, Ser. 1,4.8; Ser. 2,2.12[13]): Achis = quomodo est; Enarrationes in Ps. 132,11: Hermon = lumen exaltatum[14]); ebd. 82,9: Madian = declinans iudicium[15]); ebd. 131,11: Ephrata = speculum[16]); ebd. 82,7: Amon = populus turbidus vel populus moeroris[17]); ebd. 78,1: Aeman = frater eius[18]); ebd. 134,10: Seon = tentatio calorum[19]);

---

9) H.-I. Marrou, S. Augustin et la fin de la culture antique 1938, 411 rechnet unberechtigterweise von vornherein auf Grund der oben aus De doctr. christ. II 39,59 zitierten Stelle mit einer Mehrzahl von etymologischen Hilfsmitteln.

10) M. Comeau, S. Aug. exégète du IVe évangile 1930, 121-127; zu S. 38, wo Comeau die in Tract. in Jo 43,2 (ML 34, 1707) gegebene Etymologie Samaritanus = custos auf eine indirekte Beeinflussung durch Origenes zurückführt, möchte ich bemerken, daß Augustinus wohl auch hier aus Hieronymus (ML 23, 784,849; P. de Lagarde 1887, 37, 17 f; 104,4) geschöpft hat. Man könnte auch an die Hieronymus-Übersetzung von Origenes' Luc.-Hom. 34 (Rauer 203,14 f) denken; vgl. aber auch Ambros., In Luc. VII 74 (ML 15, 1718) oder Ambros., In Ps. 118, Ser. 21,15 (ML 15, 1504), De paenit. I. 11,51 (ML 16,482). Der Origeneskommentar zum Johannesevangelium 20,35 (Preuschen 374 f), der nicht in lateinischer Übersetzung vorlag, war Augustinus unbekannt. — Auch die zwei weiteren Fälle, die Comeau S. 39 ebenso erklären möchte, halten einer kritischen Prüfung nicht stand.

11) Vgl. z. B. C. Faust. XXII 84 (ML 42, 456) und Hieron. in ML 23, 775, 779, 785 oder P. de Lagarde, 1887, 29,12 f; 46,9 f; 60,14 f; weitere Beispiele C. Faust. XXII 85 ff; Enarr. in Ps. 82,7 ff (ML 37, 1052 ff); Enarr. in Ps. 75,3; 120,7 (ML 37, 959, 1603) usw.; hier ist offenbar das Onomasticon des Hieronymus die Quelle gewesen.

12) ML 36, 613; Hieron. (ML 23, 814; de Lagarde 1887, 66,9 f verzeichnet Meolati = a parturiente me sive a dolente mihi und ML 23, 812; de Lagarde 64,20 f in der Form Aulath = dolens vel parturiens; vgl. Wutz I 95, 246, 388 f.

13) ML 36, 302, 305, 308, 315; Hieron. (ML 23, 812; de Lagarde 1887, 64,19 f) verzeichnet: verumtamen vir, frater meus, frater vir. Ein armenisches Onomasticon (bei Wutz II 855,46) kennt die augustinische Übersetzung.

14) ML 37, 1735; vgl. Hieron., De situ et nominibus locorum hebr. liber bei ML 23, 893; Eusebius, Onomasticon ed. E. Klostermann 1904, 85,14 f (hier wird keine Etymologie gegeben); verwandte Deutungen s. bei Wutz I 92 A.1, 543; II 767, 771, 977.

15) ML 37, 1053; Hieron. (ML 23, 781, 789, 848; de Lagarde 1887, 35,18 f; 41,3; 103,4 f) verzeichnet: de iudico sive de causa; ML 23,829 und de Lagarde 81,13: iniquitas.

16) ML 37, 1720; Hieron. (ML 23, 778, 809, 827; de Lagarde 1887. 31,24 f; 62,10; 79,17): ubertas sive pulverulenta oder frugifera sive de cinere veniens aut pulverulenta oder frugifera sive equidem vides.

17) ML 37, 1053; Hieron. (ML 23, 775; de Lagarde 1887, 28,4): filius populi mei vel populus moeroris; (ML 23, 791, 802; de Lagarde ²1887, 43,27; 53,25): populus moeroris.

18) ML 37, 110; Hieron. (ML 23, 821; de Lagarde 1887, 72,1) hat die Namensform Eman = accipiens vel formido eorum; zur Erklärung dieser Namensform vgl. Wutz I p. XXIV und 161.

19) Das im Text stehende colorum ist sicher falsch überliefert; so auch Wutz I p. XXIV; vgl. auch 408.

dagegen lesen wir ähnlich wie bei Hieronymus ebd. 135,9: germen inutile vel tentatio calens[20]); C. Faust. XXII 55: Zelpha = os hians[21]); Quaest. in Heptat. VII 49: Galaad = abiciens sive revelatio[22]).

Die angeführten Beispiele, welche sich leicht vermehren lassen, zeigen klar, daß Augustinus außer dem von Hieronymus bearbeiteten Werk noch andere Hilfsmittel benützt hat. Es werden dies Schriftkommentare älterer Exegeten (z. B. des Origenes und Ambrosius), aber auch etymologische Listen gewesen sein, die wir nicht genau bestimmen können[23]). Nirgends vermag ich jedoch ein Anzeichen dafür festzustellen, daß sich darunter, wie Wutz annimmt[24]), auch griechische Namenlisten befunden haben.

Wenn Augustinus, Quaestiones in Heptateuchum II 123 erklärt, daß das in Ex. 29,9 vorkommende „cidara" in den ihm zur Verfügung stehenden etymologischen Listen nicht übersetzt werde[25]), so ist die Bemerkung eine Instanz gegen die von Wutz vertretene Ansicht. Denn bei Hieronymus ist dieses Wort nicht erklärt, dagegen finden wir es in den griechischen Onomastica Vaticana übersetzt[26]).

20) ML 37, 1750, 1760; Hieron. (ML 23, 796; de Lagarde 1887, 48,14-16): gramen quod non est vel germen inutile vel alloquium inutile aut calor sive tentio lacessiens; ML 23, 808; de Lagarde 1887, 60,18: semini eius; ML 23, 811; de Lagarde 1887, 63,22; tentatio calens vel gramen quod non est.

21) ML 42, 435; vgl. Wutz I p. XXIV; Hieron. (ML 23, 785; de Lagarde 1887, 38,27 f): ambulans os, ab ore, non ab osse, vel fluens os.

22) ML 34, 818; Hieron. (ML 23, 780; de Lagarde 1887, 33 f): acervus testimonii sive transmigratio testimonii.

23) Vgl. A. Allgeier, Die Psalmen der Vulgata 1940,, 236, der eine Beeinflussung durch Hieronymus' Psalterium iuxta Hebraeos wahrscheinlich macht.

24) Wutz I p. XXIV. Übrigens finden sich in den Mitteilungen von Wutz über Augustins Verhältnis zu dem Onomasticon des Hieronymus einige ungenaue und schiefe Behauptungen

25) ML 34, 639: quam dicat cidarim vel cidaras, quoniam non est interpretatum nec in usu modo est, ignoratur.

26) De Lagarde 1887, 219, 38: kidaris ek trichōn hyphasma; vgl. dazu Wutz I 182, 337 und W. Rüting, Untersuchungen über Augustins Quaestiones und Locutiones in Heptateuchum 1916, 185 A. 1.

Secura mens quasi iuge convivium (Prov 15.15 b)

(Ein Beitrag zur Exegese der Vulgata)

Von Friedrich Stummer, München

„TRIDUI OPUS nomini vestro consecravi", sagt Hieronymus in dem Widmungsbrief, mit dem er die Absendung seiner Übersetzung der salomonischen Schriften aus der hebraica veritas an seine beiden Studienfreunde, die Bischöfe Chromatius und Heliodorus, begleitete [1]). Diese Bemerkung hat die Auffassung veranlaßt, diese Bücher — es handelt sich um die Sprichwörter, den Prediger und das Hohelied — seien „flüchtig" übersetzt [2]). Es muß nun allerdings zugegeben werden, daß die Ausdrucksweise des Hieronymus nicht leicht befriedigend erklärt werden kann. Auch ein moderner, mit allen wissenschaftlichen Hilfsmitteln ausgestatteter Exeget würde sich wohl außerstande fühlen, diese Schriften, die insgesamt 52 Kapitel umfassen, in drei Tagen von Grund auf zu übersetzen, zumal wenn er, wie Hieronymus von sich in dem Widmungsbriefe behauptet, „longa aegrotatione fractus" ist. Es wäre leicht, sich über das Problem kurzerhand mit der Auskunft hinwegzusetzen, Hieronymus sei hier dem Hang zu bombastischer und selbstgefälliger Rhetorik erlegen, der wohl mit Recht als eine Krankheit seines Zeitalters betrachtet werden darf. Besonnener und grundsätzlich richtiger ist es aber jedenfalls, wenn Grützmacher sagt: „Er übertreibt hier vielleicht; aber wenn er für das Buch Judith und Tobias einen Tag oder eine Nacht brauchte, so ist es immerhin möglich, daß er in drei Tagen Sprüche, Prediger und Hoheslied übersetzt hat. Allerdings besaß er für diesen Teil seiner Übersetzungsarbeiten umfangreiche Vorarbeiten. Er hatte einen Kommentar zum Prediger geschrieben und die Bücher Salomonis nach den LXX emendiert" [3]). Hier ist ein Weg zur Lösung der Schwierigkeit angedeutet. Es kommt tatsächlich darauf an, welchen Umfanges und Charakters diese Vorarbeiten waren. Nehmen wir an, daß Hieronymus mehr oder weniger vollständige Entwürfe zu Übersetzungen dieser drei Bücher besaß, die in Ruhe ausgearbeitet waren, so hätte das „tridui opus" nur darin bestanden, daß diese ergänzt, nötigenfalls verbessert und den von Chromatius und Heliodorus zur Verfügung gestellten „notarii" [4]) diktiert worden wären. Eine solche Arbeit wäre gewiß in drei Tagen zu bewältigen.
Jedenfalls darf aber die Vulgata zu den „salomonischen Schriften" nicht nach einer solchen, selbst wieder der Interpretation bedürftigen Äußerung beurteilt werden, sondern nur auf Grund des Befundes, der sich aus ihr selber ergibt. Bemüht man sich, diesen klar herauszustellen, so sieht man

1) PL XXVIII (Paris 1865), 1307; vgl. auch meine „Einführung in die lateinische Bibel" (Paderborn 1928). 250.
2) H. L. Strack, Einleitung in das AT, 6. Aufl. (München 1906) 225; C. Steuernagel, Einleitung in das AT (Tübingen 1912) 69.
3) G. Grützmacher, Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte II (Berlin 1906) 102.
4) a. a. O.

bald, daß auch hier genau dieselbe Kleinarbeit nötig ist wie sonst in der Vulgata; man trifft dieselbe Fülle der Gesichtspunkte, die zu berücksichtigen ist, wenn das Urteil nicht fehlgehen soll. Das spricht nicht dafür, daß Hieronymus „flüchtig" gearbeitet habe [5]). Wenigstens war das mein Eindruck, als ich vor einigen Jahren die Vulgata zum Buch der Sprichwörter durcharbeitete, ohne freilich zu glauben, das Problem erschöpft zu haben. Wenn im folgenden aus der Fülle des Stoffes gerade 15,15 b herausgegriffen wurde, so war das durch den Umstand nahegelegt, daß der Satz: „secura mens quasi iuge convivium" dem verehrten Kollegen, dem die vorliegende Festgabe gewidmet ist, längst vertraut ist; schmückt er doch das Brustkreuz, das zur Amtstracht der Kapitulare des hohen Domstifts zu Breslau gehört.

Wie lautet nun der Text, den die Vulgata hier wiedergibt? Es empfiehlt sich, den g a n z e n Vers 15 in die Betrachtung einzubeziehen:

„Omnes dies pauperis mali, (a)
secura mens quasi iuge convivium" (b) [6]),

dem entspricht im Hebräischen:

„kol jeme ani ra-im (a)
tob leb mischtaeh tamid (b).

Es ist ohne weiteres klar, daß Hieronymus im ersten Halbvers eine wörtliche Übersetzung bietet. Sie ist, wenn ich so sagen soll, „natürlich" wörtlich, denn sie ist nicht etwa durch Ratlosigkeit gegenüber einem irgendwie schwierigen (oder als schwierig empfundenen) Text erzwungen, sondern sie ergab sich sozusagen von selbst als schlichte Wiedergabe einer sprachlich und sachlich einfachen Vorlage. Aber ganz anders steht es mit dem zweiten Halbvers. Ganz wörtlich übersetzt müßte dieser lauten: „Und wer gut (in bezug auf das) Herz (ist), (ist) ein Gastmahl immerfort" (lateinisch etwa: et bono corde convivium in perpetuum). Es liegt also in der Vulgata eine freie Übersetzung vor. Wenn wir annehmen, diese sei dadurch bedingt, daß Hieronymus in der Vorlage eine Schwierigkeit empfand, so werden wir nicht irregehen, da auch die modernen Exegeten in keiner anderen Lage sind. Denn wenn z. B. auch noch V. Hamp den Halbvers so wiedergibt: „Aber wer frohen Herzens ist, hat dauernd Festmahl" [7]), so ist das eine zwar richtige und sinngemäße, aber wenigstens in einem Punkt freie Übersetzung. Diese liegt in der Wendung „ h at . . . Festmahl", denn ein solches

---

5) Auch bei der Beurteilung der Vulgata zu Tobias und Judith wird man meines Erachtens der Sachlage mit dem Prädikat „flüchtig" doch nicht gerecht. Die Würdigung der Bearbeitung dieser beiden Bücher ist allerdings eine Aufgabe, deren Lösung dadurch äußerst erschwert wird, daß die „chaldäischen" Vorlagen verlorengegangen sind, und sich nur an einzelnen Stellen durch Rückübersetzung rekonstruieren lassen. Wenn aber z. B. Hieronymus in der Vorrede zu Tobias sagt: „utriusque linguae (nämlich des „Chaldäischen" und Hebräischen) peritissimum loquacem repperiens unius diei laborem arripui et quicquid ille mihi hebraicis verbis expressit, haec ego accito notario, sermonibus latinis exposui" (vgl. jetzt Biblia Sacra iuxta Latnam Vulgetam Versionem VIII [Romae 1950], 56), so möchte ich doch fragen, ob der hier beschriebene Vorgang wirklich die e r s t e Begegnung des Hieronymus mit dem „chaldäischen" Text des Tobias darstellt.

6) Varianten sind, soviel ich im Augenblick zu sehen vermag, nicht bekannt. Ob die zu erwartende Ausgabe der Vulgata zu den Proverbien solche bringen wird, bleibt abzuwarten. Ich glaube aber nicht, daß sie eine Form des Verses bringt, die obige Ausführungen hinfällig machen würden. Die Unvollkommenheit (und Ungleichmäßigkeit) der Transkription der hebr. Wörter wolle man mit einer momentanen Verlegenheit der Setzerei entschuldigen, deren Behebung nicht abgewartet werden konnte, weil sonst das Erscheinen der vorliegenden Festgabe unlieb verzögert worden wäre.

7) Das Buch der Sprüche von Dr. Vinzenz Hamp (Würzburg, Echterverlag 1949) 43. Freier ist die Übersetzung von Henne z. St. „wer guten Mutes ist, hält ein beständiges Festmahl".

Verbum steht im Hebräischen nicht[8]). Die Schwierigkeit liegt übrigens in einer uns fremden Eigentümlichkeit des alttestamentlichen oder überhaupt des semitischen Stilgefühls[9]), nicht etwa in einer „Textverderbnis". Nicht einmal der gewiß nicht tief eingreifende Verbesserungsvorschlag von Gemser[10]) ist nötig, der tub leb = Herzensfreude statt tob leb zu vokalisieren empfiehlt. Das ist scheinbar glatter, stört aber in Wirklichkeit den Parallelismus. Denn im ersten Halbvers ist das logische, wenn auch nicht das grammatische Subjekt des Satzes „der Arme" (ani), also muß auch im zweiten Teil eine Person Satzgegenstand sein. Hinter dem Verbesserungsvorschlag steht nun freilich insofern ein richtiges Empfinden, als die Singulare in beiden Halbversen in generellem Sinne stehen, wie denn auch die Septuaginta beide Male Plurale hat (ton kakon, hoi agathoi)[11]) und von da ist kein weiter Weg mehr zum Abstraktum. Letztlich ist der Sinn des Verses tatsächlich dieser: Das Elend (die wirtschaftliche und soziale „Gedrücktheit") ist ein schlimmer Zustand, aber die Herzensfreude versetzt den Menschen in eine Lage, die einem ständigen Freudenmahle gleicht. Aber der Wortlaut verlangt zunächst ein singularisches, personales Subjektiv in beiden Vershälften, und daran hat auch noch das Targum festgehalten: „und wer frohen Herzens ist" (u-man detab libbeh).

Die Schwierigkeit, welche Hamp und anderen der Schluß von 15 b bereitet hat, hat aber auch Hieronymus[12]) gefühlt, wenn er übersetzt hat: quasi iuge convivium. Hier fällt zunächst das quasi auf, dem im Hebräischen nichts entspricht. Es ist eingefügt, um den Text verständlicher zu gestalten. Hierin hatte die Vulgata ein Vorbild an Symmachus, bei dem der Halbvers folgende Gestalt hat: ho de euthymon hos en poto diapantos[13]). Von ihm ist Hieronymus, wie an so vielen Stellen, so auch hier abhängig[14]). Nicht gefolgt ist er ihm aber in der Einfügung einer Präposition vor mischtaeh (Sy. en poto, aber vgl. convivium). Selbständig ist er auch in der Wiedergabe von tamid durch das Adjektiv iuge. Streng genommen, ist diese Übersetzung nicht nur frei, sondern sogar falsch: tamid ist ein Adverb, kein Adjektiv! Dia pantos, das schon die LXX bot und Symmachus beibehielt, war richtiger. Aber hier ist nun das Targum zu beachten. Es gibt mischtaeh tamid durch maschqeja tedira wieder. Nun kann tedira hier der Form nach 1. attributives Adjektiv zu maschqeja (Festmahl) sein, aber auch 2. Adverb („immerdar"). Da, soviel zu sehen, die jüdische Tradition tamid an unserer Stelle nie als Adjektiv faßt,

---

8) Die Wiedergaben „aber" für das we und „wer fröhlichen Herzens ist" für „tob leb" möchte ich aber nicht als „frei" bezeichnen. Im ersteren Falle haben wir im Hebräischen das Waw adversativum, im zweiten ist der Sinn des hebräischen Wortes durch einen vollauf treffenden deutschen Ausdruck wiedergegeben. Diese Übersetzungen sind nur nicht wörtlich im Sinne von „sklavisch-wörtlich".

9) Vgl. H. L. Strack, Die Sprüche Salomos, 2. Aufl. (München 1899) S. 54; C. Wildeboer, Die Sprüche (Tübingen 1897), 45.

10) B. Gemser, Die Sprüche Salomos (Tübingen 1937), 52 (mit Berufung auf G. Kuhn, Beiträge zur Erklärung des Salomonischen Spruchbuches (Stuttgart 1931).

11) Die syrische Übersetzung (Peschittha) hat wenigstens im zweiten Halbvers den Plural: „die Wohlwollenden (bassîmê) sind in Ruhe (vgl. LXX haesychazousi) allzeit".

12) Aber nicht erst e r ! Die sehr freie Wiedergabe der mischtaeh durch haesychazousi der LXX zeigt, daß schon die ältesten Übersetzer unseres Textes dem sich darin äußernden fremden Stilgefühl gegenüber unsicher waren.

13) Vgl. Field, Origenis Hexaplorum quae supersunt (Oxford 1875) z. St.; H. J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums (Tübingen) 353.356 (über Prov. 15,15) und passim (über Symmachus überhaupt).

14) Die beiden sind nicht allein geblieben. Noch der mittelalterliche Exeget Abraham ibn Ezra († 1167) bemerkt zur Stelle: „mischtaeh ermangelt eines Kaph" (d. h. der Präposition „wie", „gleichsam"). Hier wird also unsere Stelle aufgefaßt wie Ps. 22 (LXX 21), 14, wo schon die LXX das arjaeh toref durch hos leon ho harpazon (= Vg. sicut leo rapiens) ganz sinngemäß wiedergegeben hat.

ist anzunehmen, daß das Targum der zweiten Auffassung ist. Aber einem Nichtjuden lag schließlich die erste näher, und das iuge convivium der Vulgata würde sich am besten erklären, wenn dem Hieronymus ein Targum wenn auch nicht zum ganzen Spruchbuch, wohl aber zu diesem Vers vorlag[15]). Eine weitere Freiheit der Übersetzung, die nicht unbeachtet bleiben darf, finden wir am Anfang des zweiten Halbverses: das einleitende we des Hebräischen ist in der Vulgata nicht ausgedrückt. Aber es wäre voreilig, daraus zu schließen, daß es Hieronymus in seiner Vorlage nicht gehabt oder daß er es übersehen habe, was freilich als Beweis für flüchtige Arbeit gelten könnte. Es liegt ja ganz offensichtlich eine Antithese zum ersten Halbvers vor. Die asynthetische Einführung eines Gegensatzes ist aber für die antike Stilistik gewiß nichts Ungewöhnliches[16]). Die Auslassung des we kann also sehr wohl Absicht sein und wäre in diesem Falle ein Beweis, daß Hieronymus seinen Charakter als Waw adversativum richtig erfaßt hatte.

Das Hauptproblem bietet jedoch „secura mens". Es ist ebenfalls eine freie Übersetzung der hebräischen Vorlage, ja, es könnte ebenfalls als eine falsche bezeichnet werden. Denn streng genommen, könnte es nur hebräisches leb tob wiedergeben, nicht aber tob leb, wie doch dasteht. Aber wichtiger ist, daß dieser Ausdruck n u r an unserer Stelle durch „secura mens" übersetzt wird. Sonst sagt Hieronymus dafür „alacri corde" (1 [3] Reg. 8.66) oder einfach „alacer" (Est. 5,9); 2. Chr. 7,10, also an der Parallelstelle von 1 (3) Reg. 8,66 steht gaudentes für tobe leb. Warum geht er hier einen so ganz anderen Weg?[17]). Nun ist zu beachten, welcher Sinn im hebräischen Alten Testament mit dem Ausdruck tob leb verbunden wird. An den eben genannten Stellen, wo er außer Prov. 15,15 noch vorkommt, bedeutet er „fröhlich", „gut gelaunt". Das ergibt sich schon daraus, daß er überall in Verbindung mit sameach „sich freuend", „freudig" gebraucht wird. Er bezeichnet also eine psychologische Haltung, die in keiner Weise ethisch oder gar religiös zu sein braucht. Ganz besonders deutlich ist das Est. 5,9, wo der Ausdruck gar nichts anderes als die Hochstimmung des eitlen, aufgeblasenen (und auch von dem eben genossenen Wein erregten) Günstlings Haman bezeichnet. Es ist also auch an unserer Stelle von einem bestimmten Temperament die Rede. Daß hier für den Exegeten ein Problem entsteht, ist klar. Wir können es uns nicht mehr so leicht machen wie etwa noch Cornelius a Lapide, der bei der Erklärung unserer Stelle einfach bemerkt: „Secura mens Hebr. vocatur bonum cor, bonum tum ethice, id est purum et sanctum, tum physice, id est laetum, hilare, iucundum"[18]). Denn daß tob

15) Vgl. meine Abhandlung „Hieronymus und die Targumin" in Biblica XVIII (1937), 174—181. Ähnlich könnte der Fall bei Lev. 6,13 (hbr. 6) liegen: ignis iste perpetuus. Onkelos und Ps. Jon. übersetzen 'esch tamid ganz richtig mit 'eschtha tedîra. Auch hier könnte die (freie) Übersetzung durch ein Mißverständnis eines Targums z. St. veranlaßt sein. Noch leichter wäre eine solche Auffassung, wenn dem Hieronymus ein Text von der Art des s a m a r i t a n i s c h e n Targums (esch tedîr) vorlag. Freilich genügte hier auch ein flüchtiges und grammatisch unzutreffendes Verständnis des hebräischen Textes.

16) Vgl. etwa K. F. v. Nägelsbach, Lateinische Stilistik. 9. Aufl. von I. Müller (Nürnberg 1905) 792—804 besond. 793 f. Für das adversative Asyndeton in der Umgangssprache vgl. J. B. Hofmann, Lateinische Umgangssprache. 2. Aufl. Heidelberg 1936, 118.

17) Er hätte „(qui est) alacri corde" sagen können, ohne „vulgär" zu werden. Denn der Ablativus qualitatis, auch der „freistehende", d. h. nicht als Attribut, sondern als Prädikat gebrauchte, ist keineswegs später und unliterarischer Sprachgebrauch; vgl. Leumann-Hofmann, Lateinische Grammatik 5. Aufl. (München 1928) 431 f. — J. Svennung, Untersuchung zu Palladius und zur lateinischen Fach- und Volkssprache (Uppsala 1935) 212.216.219; E. Löfstedt, Syntactica I, 2. Aufl. (Lund 1942) 148—162. Es war also nicht nötig, „gravi corde" in „graves corde" zu ändern, wie das Psalterium novum Ps. 4,3 tat.

18) Commentaria in Proverbia Salomonis z. St. Ich zitiere nach der Ausgabe Venedig 1740, p. 295. Auch hier muß bemerkt werden, daß die Auffassung von tôb leb als bonum cor grammatisch unmöglich ist.

leb ethischen Sinn hat, müssen wir beweisen, dürfen es aber auf Grund des lexikographischen Befundes nicht voraussetzen. Nun könnte man ja versuchen, sich mit dem Satz zu trösten, den Gemser [19]) aus R. C. Moulton: The modern readers' Bible (London 1923) S. 1456 zitiert: „Sprichwörter und Sprüche haben das Recht, Gemeinplätze zu sein. Sie sollen ja überall gemachte Erfahrung in Worte fassen, und es gibt keine literarische Tätigkeit, die wichtiger wäre als die, dem Alltäglichen Bedeutung zu verleihen und eine Wahrheit dem Dunkel der Selbstverständlichkeit zu entreißen." Aber dieser Trost wird auch vielen Modernen nicht eingehen und war natürlich erst recht dem Offenbarungsgläubigen des Altertums verschlossen. Es handelt sich tatsächlich um die Frage, wie sich unsere Stelle und andere Sentenzen, die zunächst rein empirischen Inhalt haben, sinnvoll in ein Buch einfügen lassen, das doch ganz offensichtlich ethisch und sogar religiös sein will. V. Hamp bemerkt zu unserer Stelle [20]): „Volksweisheit kennt und liebt Heiterkeit, dabei ist sich der Weise klar darüber, daß nur die Tugend allein dauernde, sichere Freude gewährt" (Seneca, Ep. 27,3). Das ist ein richtiger Gedanke. Schon E. Wildeboer [21]) hat gesagt: „V. 16 und 17 erklären diesen Vers näher", dort ist aber von der „Furcht Jahwes" (v. 16) und von der „Liebe" (v. 17) die Rede. Man könnte noch weiter darauf hinweisen, daß unmittelbar vor dem „tob leb" in Vers 14 von dem leb nabon, dem „Herzen des Einsichtigen", das „Erkenntnis sucht", die Rede ist. Das würde die Annahme nahelegen, daß der Sammler des Spruchbuches diesem Satz, der ursprünglich eine empirische, ja banale Volksweisheit enthielt, einen höheren Sinn unterlegte.

Wie steht nun die Vulgata dazu? Warum gibt sie hier und nur hier tob mit „securus" wieder? Wir müssen zunächst sehen, wie sie dieses Wort sonst verwendet. Im Spruchbuch kommt es nur noch einmal vor, nämlich 11,15: „affligetur malo, qui fidem facit pro extraneo; qui autem cavet laqueos, securus erit." Wir brauchen uns hier auf das Verhältnis zum Urtext nicht einzulassen [22]); es genügt für unseren Zweck, daß dem „securus erit" in der Vorlage boteach = vertrauend entspricht. Diese Gleichung findet sich noch einige Male. Zunächst ist hier Jerem 12,5 zu nennen: „cum autem in terra pacis securus fueris (attah boteach) [23]), quid facies in superbia Jordanis?" Ferner gehören hierher drei Stellen aus dem 18. Kap. des Richterbuches, wenn auch nicht alle in gleichem Maße. V. 27 wird die Wendung schoqet uboteach durch quiescentem atque securum übersetzt. Etwas freier ist die Gleichung boteach = securus in v. 10 verwendet, wo „ad securos" hebr. 'el am boteach (zu einem vertrauenden, d. h. sich sicher fühlenden Volk) entspricht. In v. 7, wo die Wortgruppe schoqet uboteach sich ebenfalls findet, sind freilich die Vokabeln vertauscht; securum et quietum, so daß hier securus dem schoqet entspricht, was jedenfalls beweist, in welch starkem Maße für Hieronymus sowohl schoqet und boteach wie securus und

---

19) a. a. O. 7.
20) a. a. O. 43.
21) a. a. O. 45.
22) Die Übertragung ist ziemlich wörtlich, nur die Gleichung toqe'im (eig. [„in die Hand"] Schlagende") = laqueos ist schwierig. Sie geht auf Symmachus (empagos) zurück, den Hieronymus (ob richtig?) nach Theodotion (pagideuthaenai) deutet, das hebräische Wort bedeutet „Bürgschaftnehmende" oder nach anderer Deutung: Bürgschaft.
23) Über die Ursprünglichkeit des hebr. Textes vgl. Miscellanea Biblica et Orientalia R. P. Athanasio Miller . . . oblata (Romae 1951) 264—269.

quietus oder quiescens Synonyma waren[24]). Nun ist die Bedeutung des hebr. Stammes „batach" = vertrauen. Das Verbum bezeichnet also eine psychologische Gegebenheit, sei sie nun Akt oder Habitus. Aber auch securus, das etymologisch soviel wie „sine cura" ist, bezeichnet zunächst eine Stimmung: die Unbesorgtheit, die Sorglosigkeit und damit schließlich auch die positive Seite dieser Haltung: die Zuversichtlichkeit. In diesem Sinne wird es Jer 12,5 zweifellos von Hieronymus verwendet. Wir können hierher auch Jud 7,11 ziehen: „et cum audieris quid loquantur, tunc confortabuntur manus tuae et s e c u r i o r ad hostium castra descendes". Das „securior" ist eine Einfügung des Hieronymus, die im hebr. Text keine Stütze hat. Aber aus dem Zusammenhang ist klar, daß „securior" eine psychologische Haltung, nämlich Unbesorgtheit und Zuversicht ausdrücken soll. Dasselbe gilt von Judith 14,5, wo wir ja die Vorlage nicht kennen[26]). Indessen kommen wir mit diesem psychologischen, man könnte auch sagen subjektiven Sinn von „securus" nicht einmal an allen bereits angeführten Stellen aus. Prov 11,15 will doch schon im hebräischen Text nicht nur sagen, daß einer, der Bürgschaften für Fremde vermeidet, subjektiv sorglos ist. Dieses Wort meint offensichtlich, daß er auch objektiv keinen Grund zur Sorge hat. Den von den Philistern bedrängten Daniten, von denen Jud 18 erzählt, wäre das stimmungsmäßige Sicherheitsgefühl der Bewohner von Lais sehr unwichtig gewesen, wenn dieses nicht eine tatsächliche Grundlage gehabt hätte. Jud 18,7.10.27 wie Prov 11,15 sprechen von subjektiver und objektiver Sicherheit, und man könnte höchstens darüber disputieren, welches der beiden Momente das stärkere ist. Es ist aber wohl kein Zweifel, daß an den eben besprochenen Stellen das letztere, also die objektive Gesichertheit, im Vordergrund steht.

Noch mehr ist das der Fall, wo „securus" dem Ausdruck labaetach (wörtlich „im Vertrauen") entspricht. Hier ist schon im Hebräischen der Begriff des Gesichertseins vorherrschend. Wenn Job 11,18 labaetach tischkab mit „securus dormies" wiedergegeben wird, so soll im hebräischen Text wie in der lateinischen Übersetzung gesagt werden, daß diese „sichere" Ruhe nicht subjektive Täuschung, sondern auf objektivem Grund ruhende Tatsache ist. Ganz besonders gilt das natürlich, wo die Gleichung „labaetach" = securus in endzeitlichen Verheißungen auftritt (Ez 28,26; 34, 25; Zach 14,11). Freilich wird in der ersten Stelle, wo der Satz wejaschebu (alaeha) labaetach zweimal vorkommt, einmal „et habitabunt (in ea) securi" und einmal „et habitabunt confidenter" übersetzt, und in seinem Kommentar zum Propheten Ezechiel fügt Hieronymus dem securi noch bei, „sive in spe". Aber er erinnert doch bei der Erklärung des „aedificabunt domos" an das Herrenwort Matth 7,24 von dem auf den Fels gebauten Haus und läßt auch sonst erkennen, daß er an objektive, und zwar von Gott gewirkte Sicherheit denkt[27]). Und wenn er 34,25 „securi (labaetach)

---

[24]) Warum Hieronymus gegen seine in v. 10 und v. 27 festgehaltene Gewohnheit boteach mit „quietus" übersetzt, ist mir nicht klar. V. 27 mag das Festhalten an der Gleichung boteach = securus dadurch mitbedingt sein, daß sich auf diese Weise am Schluß des commas leicht ein Satzschluß gewinnen ließ, der sowohl Cursus planus wie ciceronianische Klausel ist.

[25]) Das ergibt sich zum Überfluß aus seinem Kommentar zur Stelle, obwohl er dort die Perikope auf das (als Frau gedachte!) Volk bezieht (daher auch die — grammatisch unmögliche! — Übersetzung confisa es!): „et si in terra tua aliquam habuisti fiduciam, quid actura es, cum Jordanem transieris et illius gurgites sustinueris?" (CSEL LIX 154). Er meint also, daß dem Volk beim Durchschreiten des Jordan die fiducia verlorengehen wird.

[26]) Nach dem Targum zu Jdc 18,10.27 könnte man vermuten, daß in der „chaldäischen" Vorlage des Hieronymus lerechsan stand. Aber auch mithbatchin wäre möglich (Targ. Jer. 12,5).

dormient in saltibus „übersetzt, so weist er im Kommentar dazu auf Ps 28 (hebr. 29), 9 hin: „(Dominus) revelabit condensa silvarum“ [28]). Nicht anders steht es mit Zach 19,11: „et sedebit Jerusalem secura“ = wejaschebah jeruschalaim labaetach. Hier klingt der Kommentar zu Stelle[29]) in das Wort Jer 19,7 aus: „benedictus erit homo, qui confidit in Domino“. Also auch hier wird die securitas nicht nur als psychologische Stimmung gesehen.

Noch bedeutsamer sind in dieser Hinsicht andere Stellen. Zunächst sind zwei sehr freie Übersetzungen zu nennen: 2. Sam. (Reg) 19,33 (hebr. 34) heißt es: „Veni mecum ut requiescas secure[30]) mecum in Jerusalem“. Aber im hebräischen Text steht: „Zieh mit mir hinüber (nämlich über den Jordan), und ich werde dir bei mir den Lebensunterhalt geben (wekilkalti otheka) in Jerusalem“. Daß securus hier eine reale Sicherheit bezeichnen soll, ist klar. Ist hier die freie Übersetzung offensichtlich durch das Streben bedingt, getreu dem Grundsatz antiker Rhetorik einen Subjektswechsel zu vermeiden, so liegt Eccl. 8,14 eine verdeutlichende Paraphrase vor: „et sunt impii qui ita securi sunt quasi iustorum facta habeant“. Im Hebräischen heißt es nämlich, wejesch rescha-im schaemmagia alehaem kema-asaeh hassaddiqim = „und es gibt Gottlose, denen es geht gemäß dem Tun der Gerechten“. In seinem Kommentar zum Prediger hat Hieronymus ganz wörtlich übersetzt[31]), in der Erklärung weist er nicht nur auf Luc 16 (die Parabel vom reichen Prasser und vom armen Lazarus), sondern auch auf den bekannten Ps 72 (hebr. 73) hin, der die Unverwüstlichkeit des Glückes der Gottlosen schildert. Diese ist aber keine Einbildung, sondern eine Tatsache, freilich nur so lange, bis das Gericht Gottes schließlich doch eingreift. Der objektive Sinn, den securus hier hat, liegt zutage. Job 21,9 entspricht das Wort hebräischem schalom: domus eorum (sc. impiorum cf. v. 7) securae sunt et pacatae = battehaem schalom mippachad[32]) wörtlich: ihre Häuser sind „Friede“ ohne Furcht). Die Übersetzung zeigt deutlich, daß Hieronymus sich bewußt war, daß die Wiedergabe von schalom durch pax zwar nicht falsch, aber zu eng ist. Dieses Wort bezeichnet den Zustand der Ungestörtheit im weitesten Sinn. Eine subjektive Haltung kann securus hier ja schon deswegen nicht bezeichnen, weil wir ja ein lebloses Subjekt haben, das in keiner Weise als personifiziert erscheint.

Bedeutsam ist schließlich 2. Chron. 20,20: credite in Domine Deo vestro et securi eritis = ha'aminu bejahwe 'aelohekaem wete'amenu. Hier ist also securus = nae'aeman (niph. von 'amen „beständig sein“). Die Stelle erinnert an das bekannte Wort Jes 7,9 'im lo ta'aminu ki lo te'amenu. Dort hat Hieronymus übersetzt: si non credideritis, non permanebitis“ [33]).

---

27) PL XXV 287 cf. 289.
28) l. c. 347 C. Nach dem hebräischen Text gehört freilich labaetach zum vorausgehenden „wejaschebû bammidbar“ = und sie wohnen in der Steppe. Aber für unseren Zusammenhang ist das unwesentlich.
29) PL XXV 1606 f.
30) So ist nach der neuen römischen Ausgabe (Biblica Sacra iuxta Latinam Vulgatam Versionem V Samuhel I Roma 1944) zu lesen. Die editio Clementina bietet mit der Alkuingruppe und anderen Handschriften „securus“, offenbar eine Angleichung an den Sprachgebrauch Ciceros.
31) PL XXIII 1134.
32) Wie erklärt sich pacatas = mippachad? Man darf wohl auf den ähnlichen Klang hinweisen: pacatae-pachad. Hat Hieronymus den Konsonantenkomplex mpchd als ein Substantiv gefaßt?
33) Luthers Formulierung „Gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht!“ wird wohl davon angeregt sein. Die Auffassung der Vulgata mag ihm willkommen gewesen sein, weil sie ihm ermöglichte, das Wortspiel der Vorlage im Deutschen nachzuahmen.

Für Hieronymus ist also securum esse = permanere, also etwas sehr Objektives. Aber noch mehr. Unausgesprochen, weil für ihn als Bibelgläubigen selbstverständlich, bleibt der Gedanke, daß diese securitas, dieses permanere, weil im Glauben begründet, etwas Gottgewirktes ist.

Es soll nun durchaus nicht behauptet werden, daß diese objektive Bedeutung von securus etwas spezifisch „Bibellateinisches" ist. Selbstverständlich kommt sie, wie ein Blick in die gängigen lateinischen Wörterbücher zeigt, auch in der profanen Latinität vor. Es fragt sich nur, in welchem Umfang securus dort in diesem Sinne gebraucht wird; darüber wird uns ja seinerzeit der Artikel „securus" des Thesaurus Linguae Latinae Auskunft geben. In der alttestamentlichen Vulgata überwiegt jedenfalls diese objektive Bedeutung. So wird auch an unserer Stelle „secura mens" nicht nur und nicht in erster Linie ein subjektiv sorgloses Gemüt bezeichnen, sondern ein objektiv „gesichertes", weil auf Jahwe gegründetes. Und wenn man schon annehmen darf, daß der Verfasser des Spruchbuches, als er Prov 15,15 b in seine Sammlung aufnahm, in diesem Satze mehr sah als nur eine Aussage über ein natürliches Temperament, so darf man auch sagen, daß Hieronymus diese Meinung des Verfassers richtig empfunden und gut wiedergegeben hat. Man wird in der Tat sagen müssen, daß an dieser Stelle kein lateinisches Wort den Sinn, der hier dem hebräischen tob gegeben wurde, so gut ausdrückt wie securus: es bezeichnet die zuversichtliche frohe Stimmung, von der auch der Urtext redet, kann aber ebenso von der objektiven Sicherheit verstanden werden, auf welcher diese psychologische Haltung, wenn sie nicht Trug und Täuschung sein soll, nach der Meinung des Hagiographen ruhen muß. Eine solche Wortwahl wird nicht oberflächlicher Hast, sondern nur sorgsamer Überlegung geschenkt. Wenn Hieronymus übrigens hier, wie auch sonst oft, hebräisches leb durch mens wiedergab, so bot ihm das, da ja gerade „mens" auch „Gemütsart", „Denkart" bedeuten kann, den Vorteil, daß die dem hellenistisch-römischen Denken fremde stilistische Eigenart der Vorlage seinen Lesern in gemilderter Form vor Augen trat, so daß er sich die Einfügung einer Präposition, wie sie in dem en poto des Symmachus vorliegt, ersparen und den Anschluß an die Vorlage wahren konnte.

Wir wollen aber unseren Satz noch unter einem anderen Gesichtspunkt betrachten. Warum stellt Hieronymus am Schluß der Sentenz gegen die Vorlage und schließlich auch gegen die klassische Grammatik die Worte um und sagt „iuge convivium"? Wir dürfen in solchen Fällen fragen, ob er nicht damit einen rhythmischen Satzschluß beabsichtigt. Hier ist das zu bejahen: es liegt zunächst ein Cursus tardus vor:

„iuge con/vivium".

Damals war ja der accentuierende Rhythmus in der lateinsprechenden Welt schon längst im Vormarsch. Aber der in der Schule an den Texten der Klassiker gelernte quantitierende Rhythmus, die Klausel, beherrschte doch noch weithin das Feld, so daß Satzschlüsse nicht selten sind, die sowohl dem klassischen quantitierenden, wie dem modernen accentuierenden Prinzip genügen. So auch hier:

„iuge con/vivium"

ist ein Doppelcreticus, die zweite ciceronianische Klausel. Aber weiter!

Betrachten wir den Anfang des Satzes, so ist secura mens zwar kein Cursus. Aber vom Standpunkt des quantitierenden Rhythmus gesehen, endet die kleine Wortgruppe auf einen Creticus: se/cura mens. Die Silbe se kann dann als Auftakt betrachtet werden. Nun steht aber vor dem Doppelcreticus iuge convivium das aus zwei kurzen Silben bestehende Wort quasi. Wir können auch dieses als Auftakt betrachten, und da zwei kurze Silben soviel wie eine Länge gelten, wäre dieser dem se gleichwertig. Wir erhielten somit das Schema:

se / cura mens / = Auftakt + Creticus

quasi / iuge con / vivium = Auftakt + Doppelcreticus.

Eine solche rhythmische Figur braucht durchaus kein Zufallsergebnis zu sein. Wir haben ja schon darauf aufmerksam gemacht, daß der Doppelcreticus am Schluß einer Umstellung der Worte sein Dasein verdankt. Auch die Unterdrückung des Waw adversativum am Anfang des Halbverses kann auch von der Rücksicht auf die Klanglichkeit bedingt gewesen sein. Das Asyndeton hat ja die Nebenwirkung, daß die Rede von Partikeln entlastet wird, die unter Umständen den Rhythmus stören, ja zerstören können. Die Meinung aber, Hieronymus habe bei seinem Übersetzungswerk auf Tonfall und Melodik überhaupt nicht geachtet, wäre voreilig: er hat es getan, wo nicht andere Rücksichten, die er bei der Wiedergabe des Bibeltextes nehmen zu müssen glaubte, im Wege standen[34]).

Jedenfalls ist aber Prov 15,15 b unter den Händen des Hieronymus zu einem Satz von knapper und geschliffener Form und damit zu einer einprägsamen Sentenz geworden. Hat es dieser Umstand irgendwie mitverursacht, daß der Breslauer Fürstbischof Sebastian von Rostock (1665 bis 1671) und nach ihm die Kapitulare des hohen Domstiftes das Bibelwort „secura mens quasi iuge convivium" zum Wahlspruch erwählten? [35]) Ob das festzustellen ist, möchte sehr stark zu bezweifeln sein — unwahrscheinlich ist es nicht. In jener Zeit war ja Latein kein mühsam und notdürftig erlerntes Konglomerat von Vokabeln und Regeln, sondern geradezu die zweite Muttersprache des Gebildeten, in der er lebte, an deren klassischen Meisterwerken er sein Formgefühl schulte. Wenn Menschen von solcher Prägung an der Vulgatafassung von Prov 15,15 b etwas ihrem Stilempfinden Gemäßes spürten, so ist das eine Anerkennung der Leistung des Hieronymus noch in späten Zeiten. Man versteht aber auch, daß damals, wo die Erschütterungen des Dreißigjährigen Krieges noch nachzitterten, ein Wort von der secura mens die Zeitgenossen besonders ansprach. Dieser Ausdruck ist offenbar nicht das Ergebnis eines flüchtigen Einfalls des Hieronymus, sondern, wie der Vergleich mit anderen Stellen ergibt, ein wohlüberlegter Versuch, den Wortsinn der hebräischen Sentenz mit der tieferen Bedeutung zu vereinen, die Hieronymus als christlicher Theologe ihr geben zu sollen glaubte, wobei er gewiß die Meinung traf, die bereits der Verfasser des Spruchbuches hegte, als er diesem Satz der Volksweisheit Aufnahme in sein Werk gewährte.

---

34) Vgl. meine Abhandlung „Zur Stilgeschichte der alten Bibelübersetzungen" . . . 2. „Rhythmische Satzschlüsse in der Vulgata (ZAW LXI [1945/48] 212—231). Ich gedenke in einer Untersuchung, die im dritten Band des „Archivs für Liturgiewissenschaft" erscheinen soll, auf diese Frage ausführlicher einzugehen.

35) J. Kaps: Handbuch für das Katholische Schlesien (München 1951) 11—13.

Die Geburtstagsmesse des cod. Vat. Reg. 316

Von Walter Dürig, Regensburg

UNTER DEM Stichwort „Geburtstag" schreibt R. Hindringer im Lexikon für Theologie und Kirche: „Geburtstag, wird bei den Katholiken im Hinblick auf die Erbsünde gewöhnlich nicht gefeiert, außer etwa der 60. usw. Geburtstag. Daher begeht die Kirche auch nicht den Geburtstag, sondern den Todestag der Heiligen, aber folgerichtig den Geburtstag Christi, Mariä der Unbefleckten und des schon im Mutterleib geheiligten Johannes des Täufers. Über dem Geburtstag steht ihr der Namenstag, weil er an den Tauftag, den Geburtstag für den Himmel und die Gemeinschaft der Heiligen erinnert" [1]). Da die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Aufstellungen eine gewisse seelsorgliche Bedeutung hat, ist mir der 70. Geburtstag meines verehrten Lehrers Fr. X. Seppelt ein willkommener Anlaß, die vom LThK vertretene landläufige katholische Auffassung auf ihre Stichhaltigkeit zu überprüfen [2]).

I.

Bei den Alten war die Feier des Geburtstages ursprünglich vorwiegend gottesdienstlicher Natur [3]). Für den heidnischen Römer galt der Geburtstag als das Fest seines Lebensbegleiters, seines Genius, den jeder Mensch bei der Geburt erhält [4]). Man bat den Genius zu seinem mit Blumen und Kränzen geschmückten Altar [5]), legte als Zeichen der Freude Kleider in weißer Farbe an [6]) und opferte dem Festgott Wein, Kuchen, Getreide und Weihrauch [7]), wobei Gebete um weiteren Beistand für den Feiernden und

1) LThK IV 325. Die Literaturangaben Hindringers sind äußerst dürftig; vor allem ist ihm die bemerkenswerte Studie von A. Manser, Ein Blatt aus der Frühgeschichte christlicher Geburtsfeier, in: Maurus Wolter, dem Gründer Beurons, zum 100. Geburtstag, Beuron 1925, 183 ff. entgangen, an der sich wieder einmal das Wort Joseph de Ghellincks bewahrheitet hat, daß die Festschriften eine „Begräbnisstätte" für die besten Arbeiten seien (vgl. ZkTh 74, 1952, 247).

2) Daß Hindringers Äußerungen die landläufige katholische Auffassung wiedergeben, möge ein Beispiel für viele erhärten. Pius Parsch schreibt z. B. in seinem Volksbuch „Das Jahr des Heiles" III, Klosterneuburg ^{12}1938, 387 f: „Während sonst bei allen Heiligen der Todestag als Festtag gefeiert wird, weil sie eben an diesem ihren Einzug in den Himmel vollzogen haben (natale = Geburtstag für den Himmel), begeht die Kirche von der seligsten Jungfrau Maria und vom hl. Johannes dem Täufer auch den irdischen Geburtstag. Alle anderen Menschen waren bei der Geburt mit der Erbsünde behaftet, also vor Gott mißfällig. Maria aber war schon bei der Empfängnis von der Erbsünde frei (darum wird bei ihr auch das Fest der Empfängnis gefeiert), Johannes wurde im Mutterschoße bei der Heimsuchung Mariens von der Erbsünde befreit. Dies ist die dogmatische Rechtfertigung unseres Festes (sc. Geburt des Täufers)".

3) Wir beschränken uns auf einen Überblick über die römische Geburtstagsfeier; hinsichtlich der griechischen und sonstigen antiken Geburtstagsfeiern verweisen wir ebenso wie hinsichtlich weiterer Belege zur römischen Geburtstagsfeier auf W. Schmidt, Geburtstag im Altertum (RGVV VII 1) Gießen 1908 und die ebda. S. XIII f verzeichnete Literatur.

4) Amm. Marc. XXI 14,3; Servius, Aen. VI 743. Zum Alter der römischen Geburtstagsfeier vgl. W. Schmidt, a. a. O. 21 f.

5) Ovid., Trist. V 5,9; III 13, 15.

6) Ovid., Trist. III 13, 14.

7) Tibull. II 2,3; I 7,50; Ovid., Am. II 13,23; Trist. V 5,11 u. 12; III 13,17.

um noch häufige Wiederkehr des Tages gesprochen wurden [8]). Die zum Festmahl Geladenen übermittelten Glückwünsche und Geschenke [9]); Gelehrte überreichten ihren Freunden zum Geburtstag häufig eines ihrer Werke [10]).

Auch der Geburtstage Verstorbener gedachte man. So berichtet Plinius, daß Silius Italicus jeweils am Geburtstag Vergils dessen Grabmal besuchte [11]), und Sueton weiß zu erzählen, daß Domitian den Salvius Cocceianus ermorden ließ, weil er den Geburtstag seines verstorbenen Oheims, des Imperators Otho, feierte [12]). Bei der Bedeutung, die dem Geburtsfest von den Römern zugemessen wurde, nimmt es nicht wunder, daß wir häufig von Stiftungen hören, die dem Stifter oder dessen Angehörigen die Feier des Geburtstages auch nach dem Tode sichern sollten [13]).

Im Hinblick auf die Liturgiegeschichte dürfte die Feier des Geburtstages der römischen Kaiser eine besondere Erwähnung verdienen. Aus einem Brief Hadrians, in dem er seine Mutter und seine Schwestern einlädt, an seinem Geburtstag mit ihm zu speisen [14]), können wir entnehmen, daß der Geburtstag des Kaisers wie in Bürgerhäusern, so auch in der kaiserlichen Familie gefeiert wurde. Wichtiger sind jedoch die vom Staate veranstalteten öffentlichen Kaisergeburtstagsfeiern, zu deren Einführung jeweils ein Senatsbeschluß nötig war [15]). Dem Genius des Kaisers wurden Opfer dargebracht und Fürbitten für das Wohl des Kaisers an ihn gerichtet [16]). Da und dort nahm man Gelübde für das Wohl des Kaisers auf sich [17]). Cassius Dio berichtet von Festgelagen, die dem Senat und dem Volke auf dem Kapitol gegeben werden [18]), von Militärparaden und Zirkusspielen [19]), Tierhetzen [20]) und Gladiatorenkämpfen [21]) sowie von der Verteilung von Geschenken an das Volk und an das Heer [22]). Von demselben Schriftsteller erfahren wir, daß Tiberius im Jahre 11 n. Chr. am Geburtstag des Augustus im Lager am Rhein eine Feier für die Truppen ansetzte und daß die Offiziere Reiterspiele veranstalteten [23]). Vom 3. Jahrhundert an erwähnen die Inschriften auch Schauspiele, die von den Soldaten aufgeführt wurden [24]). Etwa mit dem 4. Jahrhundert wurde die Darbringung von Opfern an den kaiserlichen Genius seltener und man begnügte sich mit der Befriedigung der schaulustigen Menge.

Die Feier des Geburtstages verstorbener Kaiser weist ungefähr dieselben Bestandteile auf wie die Feier bei Lebzeiten, nämlich Opfer, supplicatio, Mahl [25]), ludi equestres, Tierhetzen [26]) und Wagenrennen [27]). Da nicht nur

8) Tibull. II 2,1; Ovid., Trist. III 13,18; Martial IV 1.
9) Tibull. I 7,63; Ovid., Trist. III 13; Martial X 87,8.
10) Vgl. R. Gräfenhain, De more libros dedicandi apud scriptores Graecos et Romanos, Diss. Marburg 1892.
11) Plin., Ep. III 7,8.
12) Suet., Dom. 10.
13) CIL II 3664; V 5272; IX 23; X 5849; XIV 2827.
14) S. Casaub. zu Spart. vit. Hadr. p. 42 A. ed. Salmasius.
15) Cassius Dio XLIV 4; LI 19.
16) CIL X 8375; XII 4333; XI 3303.
17) Cassius Dio LX 5; CIL X 444 (coll. Silvani, nat. Domitiani).
18) Cassius Dio LIV 26, 30; LV 26.
19) Cassius Dio LVIII 12; LIX 7,20; LX 5 u. ö.; CIL I² p. 321; 256 s.
20) Cassius Dio LIV 8, 26; LIX 7,20; LXV 4 u. ö.
21) Cassius Dio LX 4 u. 5; LXXVII 19.
22) Cassius Dio LXIX 8.
23) Cassius Dio LVI 25.
24) CIL VI 1063 u. 1064.
25) CIL XI 3303.

die Geburtstage der regierenden und der verstorbenen Kaiser, sondern auch die der nahen Angehörigen des Herrscherhauses gefeiert wurden, nahm die Zahl der öffentlichen Feste so zu, daß gewisse Kaiser sich veranlaßt sahen, gegen das Überhandnehmen derartiger Festfeiern einzuschreiten [28]).

Nicht nur jeder Mensch, sondern auch fast jede Stätte hatte bei den Römern einen eigenen Schutzgott, den genius loci. Das Fest dieses Genius war der Gründungstag der betreffenden Stätte. Wir hören von einem natalis urbis[29]), natalis civitatis [30]), natalis coloniae [31]), natalis templi [32]). In übertragener Bedeutung nannte man auch den Tag, an dem jemand für längere Zeit oder für immer eine Würde oder ein Amt erhielt natalis; hier ist vor allem der natalis imperii, der Tag des Regierungsantritts des Herrschers, zu nennen [33]).

II.

In Anbetracht der hohen Bedeutung, die dem Geburtstag im privaten und öffentlichen Leben des antiken Kulturbereichs beigemessen wurde, mußte sich das Christentum früher oder später mit der tief eingewurzelten Gewohnheit der Feier des natürlichen Geburtstages auseinandersetzen. Gegen die Entartung der Kaisergeburtstagsfeiern und das darin sich offenbarende heidnische Wesen zieht, soweit wir sehen, als erster christlicher Schriftsteller der grimmige Tertullian zu Felde. Die Christen gelten deshalb als Feinde des Staates, so schreibt er in dem an die Adresse der Provinzstatthalter des Reiches gerichteten Apologeticum (Ende 197), weil sie den Kaisern keine sinnlosen und vermessenen Huldigungen darbringen und weil sie als Anhänger der wahren Religion die Feste der Kaiser mehr im Herzen als durch Ausgelassenheit begehen. Spöttisch fährt er fort: „Fürwahr, ein großer Ehrendienst ist es, Räucherpfannen und gepolsterte Pfühle auf die Straßen herauszutragen, gassenweise zu schmausen, die ganze Stadt in eine Garküche zu verwandeln, den Straßendreck nach Wein duften zu lassen, in hellen Haufen herumzulaufen zu Schabernack, Schamlosigkeit und schändlicher Unzucht! So also wird der allgemeinen Freude Ausdruck gegeben durch eine allgemeine Entwürdigung! Solche Dinge ordnen sie für die Festtage der Fürsten an, die sich für die andern Tage nicht geziemen! Leute, welche Zucht und Ordnung aus Rücksicht auf den Kaiser beobachten, übertreten sie zu Ehren des Kaisers! . . . O, wir sind mit Recht zu verdammen! Warum begehen wir auch den Tag der feierlichen Gelübde und der kaiserlichen Festfreude durch Keuschheit, Mäßigkeit und Rechtschaffenheit?“ [34]).

Theologisch bedeutsamer als der massiv apologetische Angriff Tertullians auf die heidnischen Kaisergeburtstagsfeiern ist des Origenes Stellungnahme zum Geburtstag überhaupt. Sie ist durch sein Urteil über Wesen und Wert des menschlichen Leibes bedingt. Mit der Annahme, daß der Geist durch die Sünde zur menschlichen Seele wird und zur Strafe für den

26) Cassius Dio LVII 14; LIX 24.
27) Cassius Dio LXXVIII 17.
28) Tac., Ann. XIII 41; Hist. IV 40.
29) Cic., Div. II 98.
30) CIL VIII 14683.
31) Cic., Att. IV 1,4.
32) ibid.
33) Cassius Dio LX 12.
34) Tert., Apol. 35 (CSEL 69, 84); BKV² 24, 132 f.

Abfall mit einem Körper verbunden wird, ist das Werturteil über den letztlich nur der Bestrafung des Geistes dienenden Leib gesprochen. Das Leben des in der Liebe erkalteten, d. h. zur Seele gewordenen Geistes im Leibe ist der vorübergehende Zeitabschnitt des Menschseins. Der Mensch ist das aus Seele und Körper bestehende Wesen, dessen eigentliches Ich vorher und nachher nicht Mensch, sondern Seele oder Geist ist. Die als rein geistiges Wesen dem Körper übergeordnete Seele muß den Leib als ihren Feind betrachten, weil er sie wie mit Fesseln gefangen hält [35]), weil er den Schwung des Geistes lähmt [36]) und ihn, der als intellectualis imago Dei eine gewisse Verwandtschaft mit Gott hat, an der Gotteserkenntnis hindert [37]).

Infolgedessen bedeutet die Geburt für den Christen keinen Anlaß zur Freude, sondern zur Trauer. In der achten Homilie über das Buch Leviticus [38]) betont Origenes, daß wir unter den Heiligen keinen finden, der seinen Geburtstag festlich oder mit einem Geburtstagsmahl gefeiert, keinen, der sich ob des Geburtstages seines Sohnes oder seiner Tochter gefreut habe. Nur Sünder könnten sich über solche natürliche Geburt freuen, wie denn auch in der Bibel nur Pharao und Herodes ihren Geburtstag gefeiert hätten, und zwar beide durch Blutvergießen [39]). Zum Beweis dafür, daß die Heiligen den Tag ihrer Geburt nicht nur nicht festlich begangen, sondern ihn sogar verwünscht hätten, beruft sich Origenes bezeichnenderweise auf Jeremias (20,14 ff) und Job (3,1 ff), die beide den Tag verfluchen, an dem sie geboren wurden, und die Nacht, in der es hieß: Siehe, ein Knäblein ist geboren. Bereits die Verwertung der beiden genannten Schriftstellen zeigt zur Genüge, daß der Alexandriner auch in solchen Texten generelle Urteile über den Leib erblickt, die tatsächlich gar nichts damit zu tun haben. Das gleiche gilt von der Beziehung des vanitas vanitatum (Eccles 1,2) auf den Körper [40]) oder von der Erklärung der Stelle Röm 7,23 [41]).

Die Verachtung des Leibes und die entsprechende Bewertung des natürlichen Geburtstages sind nur ein Teilstück der gesamten origenistischen Weltbetrachtung, der zufolge die ganze physische, materielle Welt als Bedrohung der Freiheit des Geistes betrachtet werden muß. Auch dafür bringt Origenes Schriftstellen herbei. So habe z. B. Paulus mit der Bemerkung Röm 8,20, daß die ganze Natur der mataiotaes unterworfen sei, die Verachtung alles sinnlich Wahrnehmbaren lehren wollen [42]). Der „Prediger" (4,2) preise die Toten, weil sie von den Fesseln des Leibes befreit seien; also müsse man das ganze irdische Leben als eine vanitas

35) Orig., De princ. I 8, 1 (Koetschau 97,3 s.); vgl. auch De princ. II 10,1 (Koetschau 173,2), wo Origenes das „Gefängnis", von dem die Schrift (1 Petr 3,19) als einem Teil des Gerichtes spricht, auf die Haft der Seele im Leib deutet.
36) Orig., De princ. I 7,5 (Koetschau 92,11 s.).
37) Orig., De princ. I 1,7 (Koetschau 24,18 s.).
38) Orig., Lev. Hom. VIII 3 (Baehrens 396 s.). Der Gedanke ist auch griechisch bezeugt, vgl. die Testim. bei Baehrens.
39) Vgl. Orig., Mt-Komm. tom X 22 (Klostermann 30), wo derselbe Gedanke wiederkehrt. Ferner Orig., Sel. in Gen. 40, 20; (Lommatzsch VIII 85); Hieron., In Mt (ML 26, 101): „nullum invenimus alium observasse diem natalis sui, nisi Herodem et Pharaonem". Zur Beurteilung des Geburtstages von Königen im rabbinischen Schrifttum vgl. Strack-Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch I, München 1952, 680 f.
40) Orig., De princ. I 7,5 (Koetschau 92,13 ss.).
41) Orig., De princ. III 4,4 (Koetschau 270,4 ss.). Dazu W. Völker, Das Vollkommenheitsideal des Origenes (Beiträge zur historischen Theologie 7), Tübingen 1931, 24.
42) Orig., C. Cels. VII 50 (Koetschau 200,28 s.).

ansehen [43]). Grundlegende Forderung für den nach Vollkommenheit Strebenden sei die Verachtung der Körperwelt und die Hinwendung zum Übersinnlichen [44]). Da wir diese Forderung auch bei Philo [45]), in den Mysterienkulten und der spätplatonischen Philosophie wiederfinden, so dürfte es nicht zweifelhaft sein, daß Origenes seine These vom Leib als dem Gefängnis, vom Körper als dem gefährlichen Feind aus dem Hellenismus der Spätantike übernommen hat. Die im Altertum vielgelesenen und früh ins Lateinische übersetzten Werke des Alexandriners scheinen uns einer der Hauptkanäle zu sein, durch den diese leibfeindliche, aus der Bibel keineswegs zu begründende Auffassung mächtig in den Bereich des christlichen Denkens einströmte, wo sie in zahlreichen Rinnsalen bis in die Neuzeit fortwirkte. Origenes dürfte z. B. Pate gestanden haben, wenn der große Kompilator Ambrosius in der Schrift „De excessu fratris sui Satyri" sagt: „Es soll Völker gegeben haben, die die Geburt eines Menschen betrauerten, seinen Tod aber festlich begingen. Das ist nicht ohne Sinn (nec imprudenter): man meinte eben diejenigen, die auf das gefahrvolle Meer des Lebens gelangt waren, beklagen zu müssen, während man glaubte denjenigen, die den Stürmen und Fluten dieser Welt entrissen waren, nicht zu Unrecht in Freude folgen zu sollen. Wir Christen vergessen die Geburtstage der Verstorbenen und begehen jeweils den Tag festlich, an dem sie heimgegangen sind" [46]). Diese Stelle ist nicht nur als Beleg für die Fernwirkung des Origenes wichtig. Die Verbindung des von Ambrosius als nec imprudenter bezeichneten Gedankens, daß gewisse Völker die Geburt betrauern und den Tod feiern, mit dem anderen Gedanken, daß die Christen den dies natalis Verstorbener vergessen und den Todestag festlich begehen, scheint uns überdies ein beachtenswerter Hinweis zu sein, in welcher Richtung die bisher noch ungeklärten Hintergründe für die Entstehung der christlichen Auffassung vom Todestag als natalis zu suchen sein dürften.

Daß die Stimmung der Leibfeindlichkeit im frühen Christentum in erträglichen Grenzen blieb, ist nicht zuletzt das Verdienst der drei großen Kappadozier, die auf Grund einer gefestigteren, schärfer formulierten Tradition und aus einem sicheren Gefühl für die Glaubensnorm eine orthodoxe Korrektur des Origenes versucht haben. Einen Ansatzpunkt für eine gewisse Anerkennung des leiblichen Lebens konnten Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa und Basilius in der gelegentlichen Äußerung des Origenes finden, daß das Leben in dieser Welt nicht nur als Strafe, sondern zugleich auch als Erziehung diene, weil es ja den Wiederaufstieg der Seelen in die Welt des Geistes ermögliche. Von dem platonischen Gedanken her, daß die läuternde Strafe besser sei als die Straflosigkeit, hatte der Alexandriner auch die menschliche Geburt als ein gewisses Gut bewertet,

43) Orig., Psalm. 38, hom. 1,11 (Lommatzsch XII 289 s.).
44) Orig., De princ. IV 4,10 (Koetschau 364,4 ss.); Hohel. Komm. III (Baehrens 220,3 ss.).
45) Bei der Behandlung des Geburtstages Pharaos sagt Philo u. a., es sei nur bösen Menschen eigen, das Geborene und Vergängliche für etwas Glänzendes zu erachten, vgl. De ebrietate 208 (Wendland II 210). Zum Einfluß Philos auf Origenes vgl. A. Harnack, Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes (TU 42,3/4); Fr. J. Dölger, Sol. Salutis, Münster ²1925, 144 f.
46) Ambr., Exc. Sat. II 5 (ML 16, 1374). Über Nachwirkungen des leibfeindlichen Spiritualismus in der Liturgie vgl. W. Dürig, Imago. Ein Beitrag zur Terminologie und Theologie der römischen Liturgie (Münchener Theol. Studien II 5), München 1952, 138 ff.

das dem, der zu schlimm gesündigt hatte, nicht zukomme[47]). Es würde zu weit führen, wollten wir hier die diesbezüglichen Anschauungen aller drei Kappadozier besprechen. Es mag genügen, wenn wir einen von ihnen, Gregor von Nazianz, herausgreifen. Auch er hebt in der zweiten theologischen Rede[48]) hervor, daß der Leib uns an der Erkenntnis Gottes hindere. Er sieht jedoch darin keinen Anlaß, den Leib zu verdammen, sondern hält die Erschwerung der Gotteserkenntnis auf Grund unserer leiblichen Natur für ein Positivum. Was man leicht erkenne, schätze man nicht. Weil wir Gott so schwer erkennen, schätzen wir ihn um so höher. Außerdem schütze uns Gott auf diese Weise vor dem Stolze Luzifers. Und schließlich solle durch den Leib, der gleichsam die Scheidewand zwischen uns und Gott bilde, unser irdisches Bemühen um die Erkenntnis Gottes in der Ewigkeit entsprechend unserem Streben belohnt werden. Ohne die Hilfe des Körperlichen und Sinnlichen können wir nicht zu Gott gelangen.

Der positiveren Stellung Gregors zum Leibe entspricht die zur natürlichen Geburt. In seiner großen, am 7. Januar 381 in Konstantinopel gehaltenen Taufrede[49]) spricht er von einer dreifachen Geburt, von der aus dem Leibe, von der aus der Taufe und von der aus der Auferstehung. Gewiß nennt er die erste eine Geburt aus der Nacht, der Knechtschaft und der Leidenschaft und stellt ihr gegenüber die Geburt aus der Taufe als die des Tages, der Freiheit und der Aufhebung der Leidenschaften sowie die Geburt aus der Auferstehung, die alles Gebilde in kurzer Zeit versammelt, um es vor Gott zu bringen, damit es erscheine vor seinem Schöpfer und Rechenschaft ablege von seinem Dienste und Wandel hienieden, ob es dem Fleische gefolgt sei, oder ob es mit dem Geiste aufwärtsgestrebt und die Gnade der Erneuerung heiliggehalten habe. Um jedoch richtig verstanden zu werden, fährt Gregor dann fort: „Es ist bekannt, wie mein Christus diese Geburten alle mit Ehren verklärt hat: die eine durch seine erste und lebendig machende Einhauchung, die andere durch seine Menschwerdung und Taufe, welcher er sich selbst unterzog; die dritte durch seine Auferstehung. Wie er der Erstgeborene unter vielen Brüdern geworden, so würdigte er sich auch, der Erstgeborene aus den Toten zu werden. Über die zwei Geburten nun, die erste nämlich und die letzte, eine Betrachtung anzustellen, ist jetzt nicht die Zeit; über die mittlere aber und die uns hienieden notwendige, von welcher der Tag der Lichter seinen Namen trägt, wollen wir sprechen". Im Verlaufe der Rede findet sich wiederholt der Gedanke, daß die Neuschöpfung des Menschen in der Taufe göttlicher und erhabener sei als die erste Schöpfung, was voraussetzt, daß auch diese göttlich und erhaben gewesen ist. Gregor knüpft damit an frühere Reden an. In einer Weihnachtspredigt (380?) betrachtet er zunächst Gottes unendliche Wesenheit und Ewigkeit und schildert dann die Liebe Gottes, die ihn zur Schöpfung sowohl der geistigen wie auch der materiellen Welt bewog. Die folgenden Worte hören sich an wie eine Erläuterung zu jener Äußerung in der Taufrede, Christus habe auch die Geburt

47) Eine diesbezügliche Äußerung des Origenes findet sich in der als Commentariorum in Mt series zitierten anonymen lateinischen Übersetzung des Mt-Kommentars, wo es zu Mt 26,24 heißt: „illi bonum erat, si natus non fuisset, quia nec hoc bono fuerat dignus ut nasceretur" (In Mt comm. ser. 83; Klostermann 195,25). Vgl. dazu Hal Koch, Pronoia und Paideusis (Arbeiten zur Kirchengeschichte, hrsg. von Hirsch und Lietzmann, Bd. 22), Berlin und Leipzig 1932,40 ff.
48) Gregor v. Naz., Or. 28 XII (MG 36,40 ss.).
49) Gregor v. Naz., Or. 40 II (MG 36, 360 ss.).

aus dem Leibe mit Ehren verklärt: „Noch war keine Zusammensetzung der beiden (sc. Geist und Sinnenwesen) vorhanden, und noch keine Vereinigung der Gegensätze, der Erweis größerer Weisheit und Pracht bezüglich der Naturen, und der ganze Reichtum der Güte nicht offenbar. Dieses nun wollte der gestaltende Logos zeigen und bildet darum ein lebendes Wesen aus beiden, der unsichtbaren und der sichtbaren Natur: den Menschen; er nimmt aus der schon früher geschaffenen Materie den Leib, haucht von sich den Odem hinein (was die Schrift vernünftige Seele und Bild Gottes nennt) und setzt ihn, gleichsam eine zweite Welt, eine große in der kleinen, auf die Erde, als einen anderen Engel, einen zusammengesetzten Anbeter, einen Herrscher über die sichtbare Schöpfung und einen Priester der geistigen, als einen König über das Irdische und als Untertan gegenüber dem Himmel, irdisch und himmlisch, vergänglich und unsterblich, sichtbar und geistig, mitten zwischen Größe und Niedrigkeit“ [50]).

Am Schluß der gleichen Rede taucht der für die Theologie der christlichen Geburtstagsfeier wichtige Gedanke auf, daß die Geburt Christi den Christen von den Fesseln seiner Geburt erlöste [51]). Christus in seiner Geburt erscheint damit als Erlöser des durch die Sünde umwölkten Geburtstages [52]), ein Gedanke, dem wir in der Liturgie wiederbegegnen werden.

Ungefähr gleichzeitig mit Gregor schrieb im Abendland ein Anonymus „Quaestiones veteris et novi Testamenti“, deren theologiegeschichtlicher Wert bislang noch nicht ausgeschöpft ist. In der 127. quaestio beschäftigt er sich ausführlich mit den leibfeindlichen Lehren des Marcion, der Manichäer u. a. Nachdem er die Stellung Jesu zu den Fragen des leiblichen Lebens in einer für die damalige Zeit überraschend selbständigen Weise behandelt hat, führt er aus, daß es ohne Zweifel ein Gut ist, geboren zu werden, denn die Frucht der Geburt sei die Erkenntnis der Wahrheit. Wenn die Geburt ein Übel wäre, dann wäre diese Erkenntnis nicht gut; niemand könne aber im Ernst leugnen, daß die cognitio Dei den Menschen förderlich sei, und darum sei sie gut und nützlich. Die dann folgende Verteidigung des natürlichen Geburtstages ist für unseren Zusammenhang besonders bemerkenswert: „Wenn in Jerusalem die encaenia gefeiert wurden, d. h. das Fest der Weihe des Tempels Gottes begangen wurde, um wieviel berechtigter ist es dann, den natalis des Menschen zu feiern, der ja viel mehr Tempel jenes Gottes ist, dem mit den Händen ein Tempel zur Danksagung errichtet wurde. Ein besserer Tempel ist nämlich unser Leib, weil dieser durch Gottes Wirken, jener aber durch menschliche Tätigkeit gebaut wurde; ersterer in Hoffnung auf Ewigkeit, letzterer in Erwartung des Unterganges. Daher soll derjenige, der sich durch Gottes Veranstaltung geboren weiß, um ihm Dank zu sagen für die Erkenntnis seines Geheimnisses, sich an seinem Geburtstag freuen, weil er sieht, daß seine Geburt förderlich ist. Diejenigen aber, die ihren Schöpfer verlassen und seinen Ruhm anderen zuschreiben, brauchen gar nicht geboren zu werden. Die Geburt dieser Menschen gereicht zur Strafe; aber nicht die Geburt zieht eine Schuld nach sich, sondern der Wille“ [53]). In den folgenden Kapiteln der

---

50) Gregor v. Naz., Or. 38,11 (MG 36,321 s.). Zur Anthropologie Gregors von Nyssa vgl. F. Hilt, Des hl. G. v. N. Lehre vom Menschen, Köln 1890.
51) Gregor von Naz., Or. 38,17 (MG 36,330 s.).
52) Vgl. A. Manser, a. a. O. 191.
53) Quaestiones Vet. et Novi Test. 127,16 (CSEL 50, 405 s.).

gleichen quaestio setzt sich der Verfasser mit dem Einwand auseinander: „Si utilis est nativitas, cur renascitur?", wodurch jeder Zweifel beseitigt wird, ob die zitierten Ausführungen die Wiedergeburt aus der Taufe oder die natürliche Geburt bezielen.

Während der Verfasser der „Quaestiones veteris et novi Testamenti" sich noch mit den gegen die Feier des natürlichen Geburtstages vorgebrachten theologischen Schwierigkeiten auseinandersetzen muß, setzt Petrus Chrysologus († um 450) die Feier des natürlichen Geburtstages bei den Christen bereits als selbstverständlich voraus und ist lediglich bestrebt, die Art der Feier im christlichen Sinne zu beeinflussen. In einer Predigt über die Enthauptung des Täufers mahnt er im Anschluß an die Schilderung der Geburtsfeier des Herodes seine ravennatischen Zuhörer: „Bei der Feier eurer Geburtstage haltet Maß in der Freudenstimmung. Christus sei bei unseren Festmählern zugegen. Im Angesichte des Schöpfers wollen wir essen. Durch die würdige Sittsamkeit des Mahles werde die Natur geehrt, die euch zum Leben gebar. Die Freude eures Mahles erstrecke sich auch auf die Armen; euere Familie sei fröhlich in reiner Zucht. Das Gift der Tänzerinnen, die Lockungen der Sänger, die Schwüle der Vergnügungen, die Belastung des Bauches, die Zerrüttung des Geistes mögen beendet sein mit dem Festgelage der Herodias, damit unsere gegenwärtige Fröhlichkeit übergehe in die ewige Freude" [54]). Diese Mahnungen lassen vermuten, daß die Geburtstagsfeiern der Christen oft in heidnischer Weise ausgeartet zu sein scheinen. Es ist darum verständlich, wenn der Erzbischof von Ravenna vom Standpunkt des Seelsorgers her den Todestag heiliger Menschen als des Geburtstages für den Himmel oft in das Blickfeld seiner Zuhörer rückt und die Geburt für die Ewigkeit gegen die natürliche Geburt ausspielt. Wir denken etwa an eine Predigt am Feste des hl. Andreas, die mit folgenden Antithesen beginnt: „Mit Recht gilt der heutige Tag als der Geburtstag des hl. Andreas, da er heute zwar nicht für dieses irdische Leben dem Schoße der Mutter entsprossen ist, sondern, weil im Glauben empfangen und im Martertod geboren, als geboren gilt zur Herrlichkeit des Himmels. Denn nicht nahm ihn (heute) die mütterliche Wiege als weinendes Kind auf, sondern des Himmels Geheimgemach empfing ihn als Sieger. Denn nicht sog er aus der mütterlichen Brust als schwaches Kind die nährende Milch, sondern als treuester Krieger vergoß er sein Heldenblut für seinen König" [55]).

Bei den Darlegungen über den antiken Brauch, zum Geburtstag mündlich oder schriftlich einzuladen, weist W. Schmidt [56]), der die christlichen Schriftsteller sonst kaum berücksichtigt, auf zwei anmutige Carmina des Apollinaris Sidonius (432—480/90) hin, in denen der spätere Bischof von Arverna (Clermont-Ferrand) seinen Freund Ommatius bzw. seinen Schwager Hecdicius zum Geburtstagsmahl bittet [57]).

Die gesetzlichen Bestimmungen christlicher Kaiser der Frühzeit betreffs ihrer Geburtstagsfeiern sind in unserem Zusammenhang nicht so sehr wegen ihres Inhaltes erwähnenswert, als vielmehr wegen ihrer Zeugnis-

54) Petrus Chrys., Sermo 127 (ML 52,552).
55) Petrus Chrys., Sermo 133 (ML 52,563); BKV² 43,344. Vgl. auch Sermo 129 (ML 52,555) und die dort in den Anmerkungen zitierten Texte!
56) W. Schmidt, a. a. O. 28.
57) Apoll. Sid., Carm. 17 u. 20 (MG Auct Ant 8; Luetjohann 242 s.).

kraft für die Tatsache, daß auch die christlichen Kaiser keine Bedenken trugen, das althergebrachte jährliche Reichsfest von ihren nichtchristlichen Vorgängern zu übernehmen. So fanden z. B. am Kaisergeburtstag noch unter Gratian, Valentinian und Theodosius im Jahre 386 [58]), unter Honorius im Jahre 401 [59]) und unter Leo und Anthemius im Jahre 469 [60]) Zirkusspiele statt. Von Schauspielen an den Kaisergeburtstagen hören wir in einem Erlaß des Gratian, Valentinian und Theodosius vom Jahre 386 [61]) und des Arkadius und Honorius vom Jahre 396 [62]). Theodosius und Valentinian setzten im Jahre 425 fest, daß beim Zusammenfallen ihres Geburtstages mit einem Sonn- oder Feiertag jegliche Schauspiele ausfallen sollten [63]). Leo und Anthemius verordneten 469, daß die Feier zu verschieben sei, falls der Kaisergeburtstag zufällig mit dem Tag des Herrn zusammentreffe. Die Aufnahme dieser Verfügung in die von Justinian I. im Jahre 529 veranstaltete Sammlung des geltenden römischen Rechts [64]) beweist, daß man dem Reichsfest der Kaisergeburtstagsfeier auch fürderhin Bedeutung beimaß.

III.

Wie das klassische Latein so gebraucht auch die christliche Sakralsprache den Terminus natalis (natale) in wörtlicher und in übertragener Bedeutung. Von der letzteren begegnen die folgenden Verwendungsmöglichkeiten: 1. natalis Sanctorum = Todestag der Heiligen, 2. natalis reliquiarum = Fest der Reliquientranslation [65]), 3. natalis calicis = Gründonnerstag [66]), 4. natalis templi = Fest der Einweihung einer Kirche [67]), 5. natalis presbyteri (episcopi) = Weihetag [68]), 6. natalis virginis = Konsekrationstag [69]). Von diesen übertragenen Bedeutungen beschäftigt uns hier nur natalis = Todestag der Heiligen, weil der eingangs zitierte LThK-Artikel glaubt, zwischen der Feier des Todestages der Heiligen und der Ablehnung des Geburtstages im katholischen Bereich einen ursächlichen Zusammenhang sehen zu sollen.

Die Tatsache, daß die Christen sehr früh den Jahrestag des Todes und nicht, wie es bei den Heiden üblich war, den Jahrestag der Geburt feierten, ist zur Genüge bekannt [70]). Aus welchen Gründen es aber zu dieser Abweichung von der bestehenden Gewohnheit gekommen sein mag, ist noch

---

58) Cod. Theod. XV 5,2.
59) Symm., Ep. IV 8.
60) Cod. Just. III 12.
61) Cod. Theod. XV 5,2; cf. Symm., Ep. 6.
62) Cod. Theod. VI 4,29.30.
63) Cod. Theod. XV 5,5.
64) Cod. Just. III 12,11.
65) Vgl. Martyrol. Hieron. 4 Non Aug., ASS 66,412 (ed. H. Quentin).
66) Avitus v. Vienne, Fragm. ex sermone de Natali calicis (ML 59, 302.308.321 s.); Eligius v. Noyon, Hom. 10 (ML 87,628).
67) Bobbio Missal (ed. Lowe), London 1920, 375.389; Sacramentarium Rhenaugiense, cod. RH 30 der Zentralbibl. Zürich, 1197; Sakramentar von Angoulême (ed. Cagin) 2163; Pontifikale von Donaueschingen (ed. Metzger), Freiburg 1914, 133.
68) Gelasianum vetus (ed. Wilson), Oxford 1894, 254. Zum natalis episcopi vgl. Du Cange, Glossarium mediae et infimae latinitatis 5, Niort 1885, 572; Th. Michels, Beiträge zur Geschichte des Bischofsweihetages im christlichen Altertum und im Mittelalter, Münster 1927.
69) Pontificale Romanum des 12. Jhrdt. (ed. Andrieu), Citta del Vaticano 1948, 164.
70) Das erste nachweisbare Beispiel bietet das Martyrium Polycarpi, wo es heißt: „Dort (an der Begräbnisstätte) werden wir uns mit der Gnade Gottes nach Möglichkeit in Jubel und Freude versammeln und die haemera genethlios seines Martyriums feiern, zum Andenken an die, die bereits den Kampf bestanden haben und zur Übung und Vorbereitung für die, die ihm noch entgegengehen" (Mart. Polyc. 18; Funk-Bihlmeyer 130). Eine Fülle von weiteren Belegen für die Feier des jährlichen Todestages bei E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, Tübingen 1904, 26 f. 71; Fr. Wieland, Mensa und Confessio, Studien über den Altar der altchristlichen Liturgie I, München 1906, 58 ff; H. Delehaye, Les origines du

nicht mit Sicherheit festgestellt[71]). Einen Ansatzpunkt für die Richtung, in der die Erklärung der christlichen Praxis zu suchen sein dürfte, scheint uns Tertullian zu geben, wenn er in der Schrift „Über den Kranz des Soldaten" sagt: „Oblationes pro defunctis pro nataliciis annua die facimus"[72]). Wir übersetzen mit Kellner[73]) und Dölger[74]): „Oblationen für die Verstorbenen bringen wir am Jahrestage dar s t a t t an den Geburtstagen". Tertullian will damit sagen, daß die Heiden die Gewohnheit haben, am Geburtstag der Verstorbenen das jährlich wiederkehrende Gedächtnis zu begehen; die Christen machen es anders: sie gedenken ihrer Verstorbenen am Jahrestag des Todes. Der Apologet sieht in dem Brauch also einen geflissentlichen Gegensatz zur antiken Totenliturgie des Geburtstages. Daß der Einführung des von der heidnischen Gewohnheit abweichenden Brauches die jüdische und mehr noch die christliche Auffassung vom Tode und vom Jenseits[75]) sehr entgegenkamen und sie förderten, braucht als selbstverständlich nur eben erwähnt zu werden. Der maßgebliche Grund für die Einführung des Brauches dürfte jedoch nicht in biblisch-dogmatischen, sondern in praktisch-apologetischen Gesichtspunkten zu suchen sein. Die oben zitierte Stelle aus Ambrosius, De excessu fratris Sat. II 5 bestärkt uns in dieser Ansicht[76]). Was von der Verdrängung der Feier des Geburtstages durch die Feier des Todestages gilt, gilt ja in gleicher Weise von anderen Kultbräuchen, so etwa von dem Bestreben der abendländischen Kirche, an Stelle des neunten den siebenten, an Stelle des vierzigsten den dreißigsten Tag zu setzen, „vorgeblich weil diese Sitte biblisch besser bezeugt sei, tatsächlich aber, um mit der heidnischen Überlieferung zu brechen"[77]).

Der im Gegensatz zum Heidentum eingeführte Brauch, den Jahrestag des Todes anstatt des Jahrestages der Geburt zu feiern, lebte im Christentum auch dann fort, als die heidnischen Sitten keine Gefahr mehr für das Christentum bildeten. An den zeitgenössischen Theologen war es nun, ihn innerlich zu begründen, wobei sie naheliegenderweise sowohl an die im christlichen Schrifttum überlieferte, dort freilich in einem sehr abgeschliffenen Sinne verwendete Ausdrucksform vom Todestag als haemera genethlios[78]) als auch an die antike Lebensphilosophie[79]) anknüpften und

---

culte des martyrs, Brüssel 1912, 29 ss; K. J. Merk, Die meßliturgische Totenehrung in der römischen Kirche, Stuttgart 1926, 1 ff; E. Freistädt, Altchristliche Totengedächtnistage, Münster 1928.

71) Vgl. E. Dekkers, Tertullianus en de geschiedenis der liturgie, Brüssel-Amsterdam 1947, 239; A. C. Rush, Death and Burial in Christian Antiquity, Washington 1941, 72 ff.

72) Tert., De cor. mil. 3 (CSEL 70,158).

73) Bibl. der Kirchenväter, Kempten 1871.

74) Fr. J. Dölger, Ichthys II, Münster 1922, 564. F. Probst, Kirchliche Disziplin in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1873, 299, und J. P. Kirsch, Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum, Mainz 1900, 106 behaupten zu Unrecht, Tertullian spreche von Oblationen für die Verstorbenen am Jahrestag ihrer Geburt für den Himmel. Wieland, a. a. O. 59 konstruiert: Oblationen für gewöhnlich Verstorbene wie für Martyrer bringen wir am Jahrestag dar.

75) Vgl. dazu die (noch ungedruckte) Münchener Habilitationsschrift von J. Fischer, Die Bedeutung des natürlichen Todes in der kirchlichen Literatur der ersten drei Jahrhunderte, München 1952, 147 ff.

76) Dölger, Ichthys II 564 schreibt zu der Stelle: „Hier ist deutlich, daß man mit Absicht den Geburtstag aus der christlichen Totenliturgie auszuschalten suchte".

77) Lucius, a. a. O. 27.

78) Delehaye a. a. O. 42 sagt bei der Zurückweisung der Behauptung, bereits das Wort des Ignatius: „Die Geburt steht mir bevor" (Rom 6,4) sei eine Antizipation des haemera genethlios im Martyrium Polycarpi: „L'expression avait depuis longtemps perdu son sens rigoureux de jour de la naissance, et servait tout aussi bien a désigner l'anniversaire en général. Elle ne suggérait point l'idée qu' on a voulu y rattacher plus tard: cette exégese est le fruit de la réflexion".

79) Seneca spricht z. B. von dem Scheiden aus diesem Leben als von einer zweiten Geburt und dem Anfang eines neuen Zustandes (Ep. 102,23: Sic per hoc spatium, quod ab infantia patet

eine nicht selten vom leibfeindlichen Spiritualismus der Spätantike beeinflußte Theologie des Todestages als des Geburtstages für die Ewigkeit entwickelten [80]).

Der Geburtstagsartikel des LThK bringt nicht nur die Feier des Todestages der Heiligen, sondern auch die Feier des Geburtstages Christi, Mariens und des Täufers in einen inneren Zusammenhang mit der angeblich im Hinblick auf die Erbsünde verpönten Feier des natürlichen Geburtstages. Was zunächst die gegen Ende des 3. oder zu Anfang des 4. Jahrhunderts in Übung gekommene Feier des Geburtstages Christi angeht, so sprechen, wie B. Botte [81]) und H. Frank [82]) in scharfsinnigen Untersuchungen dargetan haben, die triftigeren Gründe dafür, daß die primäre Ursache für die Entstehung des Weihnachtsfestes nicht in Erwägungen der christlichen Dogmatik, sondern in solchen der christlichen Apologetik zu suchen sind, indem man nämlich der Geburt des Aion am 6. Januar die Geburt des „Königs der Aionen" und dem Natalis Solis Invicti am 25. Dezember den Natalis Christi, des Sol Iustitiae, entgegenstellte. Auch für H. Rahner [83]) ist die Urgeschichte der beiden Geburtsfeste Jesu, Epiphanie und Weihnachten, „eines der Beispiele, an dem gezeigt werden kann, in welchem Sinne (und in welchem Sinne nicht) die Auseinandersetzung zwischen christlichem Kult und antiker Sonnenverehrung stattgefunden hat". Die Existenz und die liturgische Gestalt des Weihnachtsfestes vom 25. Dezember ist nach Rahner das letzte Stück der kultischen Auseinandersetzung zwischen Christentum und römischem Sonnendienst, der im Laufe des 3. Jahrhunderts unter kaiserlicher Führung geradezu zu einer Art Reichsreligion geworden sei. H. Lietzmann [84]) schließt sich ebenfalls der religionsgeschichtlich-apologetischen Begründung für die Entstehung des Weihnachtsfestes an: „Als der ‚Unbesiegte Sonnengott' Schirmherr des Römischen Reiches wurde, rückte auch dieser sein Geburtstag zu einem Fest ersten Ranges auf, und so finden wir ihn als ‚Natalis Invicti' im römischen Stadtkalender von 354 verzeichnet. Wenn die römische Kirche auf diesen selben Tag die Geburtstagsfeier Christi als der vom Propheten Maleachi (4,24) verkündeten wahren ‚Sonne der Gerechtigkeit' legte, so gab sie damit ihrem triumphierenden Selbstgefühl einen weithin sichtbaren Aus-

in senectutem, in alium maturescimus partum. Alia origo nos expectat, alius rerum status. Nondum caelum nisi ex intervallo pati possumus); der letzte Tag des irdischen Leben ist ihm Geburtstag der Ewigkeit (Ep. 102,26: Dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est). Dölger, Antike und Christentum 4(1934)191 bemerkt dazu: „Eine Nachwirkung solcher Lebensphilosophie haben wir noch in christlicher Zeit bei Ignatius von Antiochien, der seinen Tod als Empfangen reinen Lichtes, als ein echtes Menschwerden, als neue Geburt auffaßt".

80) Als Beispiele solcher Reflexionen über den natalis seien genannt: Anonym., In natali Joannis Baptistae (ML 39,2111): „In aliis sanctis et electis Dei novimus illum diem coli, quo illos post consummationem laborum, et devictum triumphatumque mundum in perpetuas aeternitates praesens haec vita parturiit; in aliis consummata ultimi diei merita celebrantur . . ."; Petr. Chrysol., Sermo 129 (ML 52,555): „Natalem ergo sanctorum cum auditis, carissimi, nolite putare illum dici quo nascuntur in terram de carne sed de terra in caelum." Die mittelalterlichen Liturgiker bringen nichts Neues. J. Beleth, Divinorum officiorum explicatio 4 (ML 202,17) erklärt: „Nativitas proprie appellatur festum illius Nativitatis, qua est in carne et in mundo, ita ut hinc solum dicatur Nativitas Christi, B. Mariae, et Johannis Baptistae, quod horum nativitates dumtaxat ab Ecclesia celebrentur. Natalis, vel Natale, et Natalitium vocatur Sanctorum ex hoc saeculo commigratio: quia ut saeculo et mundo moriuntur, ita tunc caelo nascuntur".

81) B. Botte, Les origines de la Noël et de l'Epiphanie, Löwen 1932.

82) H. Frank, Frühgeschichte und Ursprung des römischen Weihnachtsfestes im Lichte neuerer Forschung, in: ALW 2 (1952) 1 ff.

83) H. Rahner, Die Weihnachtssonne, in: Eranos-Jahrbuch 10 (1943) 352 ff.

84) H. Lietzmann, Geschichte der alten Kirche 3, Berlin 1938, 329.

druck. Das letzte und erhabenste Gottesbild der antiken Naturreligion, der bisherige Schutzpatron des Imperiums, war überwunden. Christus hatte dem ‚Unbesiegbaren' seinen Fuß auf den Nacken gesetzt, und sein siegreiches Zeichen leuchtete nun glückverheißend über Kaiser und Reich. Das Weihnachtsfest ist das liturgische Dankgebet für Konstantins Sieg" [85]).

Auf die liturgische Ausgestaltung und Ausstattung des Geburtsfestes Christi, der den Christen ja als Dominus schlechthin, nicht nur als Dominus imperii Romani galt, dürfte die als Reichsfest begangene Geburtstagsfeier der ersten christlichen Kaiser des Römerstaates nicht ohne Einfluß gewesen sein. Die Terminologie der zeitgenössischen Weihnachtspredigten bestärkt uns in dieser Vermutung [86]). Sie sprechen häufig von der Geburt Christi als einer Königsgeburt [87]), bei der himmlische Heerscharen den Hofdienst leisten und den Anbruch der neuen großen Friedensepoche verkünden [88]). Für Petrus Chrysologus ist der menschgewordene Gottessohn rex terrae, orbis dominus, reparator mundi, perpetuitatis auctor [89]). In einem anderen sermo nennt er Christus den verus rex expulsurus tyrannum, vindicaturus patriam, instauraturus orbem, libertatem redditurus [90])). Die bei Prudentius begegnende Bezeichnung Christi als regnator astris imperans [91]) erinnert an den König der Könige in der Apokalypse, der zum Zeichen der Weltherrschaft sieben Sterne in seiner Hand hält [92]). Wie am Geburtstag des Kaisers, so gilt auch an Weihnachten: una cunctis laetitiae communis est ratio [93]). Die Geburtstagslieder der Weihnachtsliturgie sprechen die gleiche Sprache: „Ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt, auf dessen Schultern Kaisermacht ruht" [94]). „Dein sind die Himmel und dein ist die Erde; du schufest den Erdkreis und was er umschließt. Recht und Gerechtigkeit sind deines Thrones Zier" [95]). „Licht leuchtet heute über uns; denn geboren ist der Herr. Sein Name ist: Wunderbarer, Gott, Friedensfürst, Vater des zukünftigen Aions. Seines Reiches wird kein Ende sein. Der Herr ist König, mit Herrlichkeit hat er sich umkleidet; dem Herrn dient Heldenkraft als Kleid und Gurt" [96]). Eine Weihnachtspräfation des Leonianum nimmt diese Gedanken auf und läßt sie ausklingen in einem Lobpreis

---

85) Neuestens vertritt D. Lazzarato, Chronologia Christi seu discordantium fontium concordantia ad juris normam, Neapel 1952, 185 ss. die Ansicht, daß schon Petrus und Paulus in Rom die Geburt des Herrn am 25. Dezember gefeiert hätten: „Petrum Paulumque Domini nativitatem die 25 Decembris, Romae celebrasse videtur e tota Romanae ecclesiae vita, nam, dies natalis Domini, diem natalem conflat: a) levitarum, qui Romae ordinantur die vel mense, quo Dominus natus est (§ 158); b) martyrum, qui, effuso sanguine in Christi testimonium, a die nativitatis Domini commemorantur (§ 159); c) virginarum, quae item, eodem die, vel mense, ad altare velantur (§ 160); d) summorum pontificum, quorum suffragia a Domini natali exsolvuntur (§ 161); dein videtur e) e praxi Romanae ecclesiae, seu e fastis, atque e missa, nocte celebranda (§ 162), demum f) e testimoniis Patrum Scriptorumque ecclesiasticorum (§ 163). Die opinio kellneriana (vgl. H. Kellner, Heortologie Freiburg 3 1911, 112), die Geburt des Herrn sei wahrscheinlich deshalb am 25. Dezember gefeiert worden, um das Fest des Natalis invicti solis zu verdrängen, lehnt Lazzarato, 1. c. 225 ss. ab. Seine Gegengründe mögen Interessierte selbst nachlesen!

86) Vgl. J. Kollwitz, Das Bild von Christus dem König in Kunst und Liturgie der christlichen Frühzeit, in: Theologie und Glaube, 2. Werkheft 1947, 113 f.

87) Petrus Chrys., Sermo 146 (ML 52,591): ortus divini regis; Ambr., Exp. ev. Luc. 2,49 (CSEL 32,68): natum regem; Leo M., Sermo 31,2 (ML 54,235): regis ortum.

88) Ambr., Exp. ev. Luc. 2,52 (CSEL 32,70): Bene angelorum nominatur exercitus, qui ducem militiae sequebantur. Cui igitur laudem angeli, nisi Domino sui dicerent. Vgl. Leo M., Sermo 35,1 (ML 54, 250).

89) Petrus Chrys., Sermo 146 (ML 52,593).

90) Ibid. 156 (ML 52,613).

91) Prud., Cathem. 12,34 (CSEL 61,69).

92) Apk 1,16.

93) Leo M., Sermo 21,1 (ML 54,191).

94) Die Textzeugen s. bei R. J. Hesbert, Antiphonale Missarum sextuplex, Brüssel-Paris 1935, 14 s.

95) Ibid. 16 s.

96) Ibid. 14 s.

der heilschaffenden Geburt des Gottmenschen: „Siehe, wie du durch den Mund des Propheten gesprochen hast: eine Jungfrau hat empfangen und einen Sohn geboren, und wir nennen seinen Namen Emanuel und ‚Gott mit uns'. Denn das Wort ist Fleisch geworden und zeltete unter uns. Siehe, ein Kind ist uns geboren, ein Sohn ist uns geschenkt, und Führerschaft und Macht liegt auf seinen Schultern, und er wird genannt wunderbarer Ratgeber, starker Gott, Vater des zukünftigen Aions, Friedensfürst. Seine Kaisermacht wird sich ausdehnen und des Friedens wird kein Ende sein. Auf dem Thron Davids wird er sitzen und über sein Reich herrschen, um es zu befestigen und zu stärken von nun an bis in Ewigkeit. In all dem erkennen wir offensichtlich den Gottmenschen, der, indem er sich herabließ anzunehmen, was unser ist, uns schenkte, was sein ist" [97]). Der hier ausgesprochene Gedanke vom magnificum commercium kehrt in den alten Liturgietexten in zahlreichen Variationen wieder [98]). Er ist ein klarer Beweis dafür, daß die liturgische Feier der Geburt des Herrn unter dem Einfluß der christologischen Streitigkeiten ein bestimmtes theologisches Gepräge erhalten hat, während noch Augustinus an Januarius schreiben konnte: „Du muß beachten, daß der Geburtstag des Herrn nicht im Mysterium (non in sacramento) gefeiert wird, sondern durch ihn nur die Tatsache der Geburt des Herrn ins Gedächtnis zurückgerufen wird; deshalb genügte es, den jährlich wiederkehrenden Tag, an dem die Geburt vor sich ging, durch eine Festfeier auszuzeichnen. Mysterium (sacramentum) aber ist in einer Festfeier enthalten, wenn das Gedächtnis auf eine Art und Weise geschieht, daß etwas offenkundig auch sinnbildlich dargestellt wird, was heilig aufzunehmen ist. So feiern wir aber Pascha, daß wir uns nicht bloß die geschichtlichen Tatsachen, nämlich den Tod und die Auferstehung Christi, ins Gedächtnis rufen, sondern auch die übrigen Dinge beachten, die hierbei von sinnbildlicher Bedeutung sind (ad sacramentorum significationem)" [99]). Während also nach dieser Feststellung Augustins zu seiner Zeit zwar Pascha, nicht aber Weihnachten in sacramento gefeiert wurde, lassen die Weihnachtspräfationen des L keinen Zweifel darüber, daß die Geburt des Herrn nicht mehr bloß als historisches Gedächtnis begangen wird. Es heißt darin u. a.: „Das Opfer des heutigen Festes sei dir, Herr, angenehm, denn aus ihm ist ja hervorgegangen unsere vollkommene Versöhnung und die Fülle des göttlichen Kultes ist uns gegeben worden. Aufgeleuchtet ist uns der Weg der Wahrheit und das Leben des himmlischen Königreiches" [100]). „Das Mysterium, das der Welt Ursprung des Heiles war, mögen wir heute durch das Gedächtnis an die Urbegehung berühren" [101]).

Die Feier des Geburtstages Christi ist nach dem Gesagten weder in ihrer Entstehung noch in ihrer theologischen Vertiefung und Entfaltung eine Instanz gegen die Feier des natürlichen Geburtstages, im Gegenteil quillt nach dem Sinne der alten Liturgie gerade aus der Geburt Christi in der Weihnacht auch das freundliche Licht und Leuchten der Geburtsfeier der

97) L 160, 16 ss.
98) Vgl. L 162, 31 ss.; 159,9 ss.; ferner W. Dürig, Imago 75.
99) Aug., Ep. 55,2 (CSEL 34,2, 170).
100) L 163, 25 ss.: „Oblatio tibi sit Domine hodiernae festivitatis accepta qua et nostrae reconciliationis processit perfecta placatio et Divini cultus nobis est indita plenitudo et via veritatis et vita regni caelestis apparuit".
101) L 162, 15 ss.: „Mysterium quod extitit mundo salutare principalis recordatione muneris adsequamur."

Erlösten [102]). Das Exultet singt mit Recht: „Die Geburt war uns mit nichten zum Heil, wäre uns nicht der Erlösung Heil geworden“ [103]) und eine gelasianische Präfation von der Messe am Weihnachtsmorgen sagt, es sei würdig, mit erhobenen Herzen das göttliche Mysterium anzubeten, wodurch das menschliche Wesen, befreit vom veralteten irdischen Gesetz, wunderbar zu einer nova caelestisque substantia, zu einer neuen, himmlischen Wesenheit gestaltet wurde [104]). An Weihnachten feiert die Liturgie nach dem oben erwähnten Wort des Gregor von Nazianz die Geburt, die uns von den Fesseln der Geburt befreit. „Christus in seiner Geburt erscheint damit als Erlöser des umwölkten Geburtstages“ [105]).

Mit noch weniger Recht als die Geburtsfeier Christi kann man die Geburtsfeier Mariens als Beweis dafür ins Feld führen, daß im katholischen Bereich der natürliche Geburtstag im Hinblick auf die Erbsünde nicht gefeiert werde. Das Fest Mariä Geburt ist bei den Griechen bekanntlich erstmals von Andreas von Kreta († 740), im Abendland erstmals vom Paduanus, vom Hadrianum, vom Lektionar von Murbach, vom Comes Alkuins und vor allem vom Gelasianum vetus, also vom gleichen Sakramentar, das die noch zu besprechende Missa in natale genuinum enthält, bezeugt [106]). Das Kalendar St. Willibrords verzeichnet für den 9. September das Fest Mariä Geburt, hat aber auch für den 16. August die Eintragung: Nativitas S. Mariae [107]). Das Lektionar von Würzburg, das Graduale von Monza, die Antiphonalia missarum von Rheinau, Mont Blandin, Compiègne, Corbie und Senlis kennen das Fest am 8. September nicht. Dagegen haben das Graduale von Monza am 1. Januar unter der Überschrift: In Natale Sanctae Mariae und die Antiphonalien von Mont Blandin und Compiègne unter der Überschrift: Kalendis Januarias Natale Sanctae Mariae Formulare, die mit der Überschrift durchaus übereinstimmen [108]). Zwischen dem von den genannten Handschriften erwähnten Natale Sanctae Mariae am 1. Januar, also am Oktavtag des Geburtsfestes Christi, und dem von GeV und P bezeugten Fest Mariä Geburt am 8. September besteht insofern eine Gedankenverbindung, als es sich in jedem Falle um ein Erlösungsfest handelt. Da sowohl die Feier von Mariä Geburt selbst, wie auch deren Verlegung auf den 8. September orientalischen Ursprungs ist, so dürfte diese chronologische Bestimmung vielleicht daraus zu erklären sein, daß man die Geburt Mariens als die historische Voraussetzung der gesamten Heilsgeschichte und damit aller anderen Feste ansah und infolgedessen glaubte, das Fest

---

102) Vgl. A. Manser, a. a. O. 191.
103) Vgl. dazu B. Fischer, Ambrosius der Verfasser des Exultet?, in: ALW 2 (1952) 68.
104) GeV 3.
105) A. Manser, a. a. O. 191.
106) Der Liber Pontificalis notiert bei Papst Sergius (687—701): Constituit autem ut diebus Adnuntiationis Domini, Dormitionis et Nativitatis sanctae Dei genetricis semperque virginis Mariae ac sancti Simeonis, quod Ypapanti Graeci appellant, letania exeat a sancto Hadriano et ad sanctam Mariam populus occurat (Liber Pont. I, ed. Duchesne p. 376). Damit ist freilich nicht gesagt, daß Sergius die genannten Marienfeste in Rom einführte, sondern lediglich, daß er an diesen Tagen eine Prozession einrichtete.
107) The Calendar of St. Willibrord, ed. Wilson, HBS LV.
108) R. J. Hesbert, l. c. 22 s.; das Antiphonar von Rheinau bringt unter dem Titel: Kalendis Januarias Octava Domini die Weihnachtsmesse Puer natus est. P. de Puniet, Le Sacramentaire Romain de Gellone, Rom 1940, 24 s. hat die zweifelhafte These aufgestellt, der 1. Januar bezeichne das älteste Marienfest, nämlich die Dedicatio der Basilika S. Maria Antiqua und zugleich den Triumph der Gottesmutter über die falschen Gottheiten. Vgl. dazu F. Cabrol, Le premier des calendes de janvier et la messe contre les idoles, in: Origines liturgiques, Paris 1906, App. C; D. Buenner, La fête ancienne de la Circoncision, in: Vie et Arts liturgiques, 1924, 1,106 ss.; B. Botte, La première fête mariale de la liturgie romaine, in: Eph. Lit. 47 (1933) 425 ss.; Th. Klauser, in: JLW 13 (1935) 356 f.

am passendsten auf den Anfang des mit dem September beginnenden Kirchenjahres verlegen zu sollen[109]).

Die in die geltenden Liturgiebücher der römischen Kirche aufgenommenen Texte des Festes Mariä Geburt könnten auch in der Erlösungstheologie von Weihnachten ihren Platz finden, so etwa, wenn das 6. Responsorium der Mette singt: „Deine Geburt, jungfräuliche Gottesmutter, hat der ganzen Welt Freude verkündet, denn aus dir ist aufgegangen die Sonne der Gerechtigkeit, Christus, unser Gott, der den Fluch von uns genommen, Segen uns gebracht, den Tod vernichtet und uns das ewige Leben geschenkt hat. Gebenedeit bist du unter den Weibern und gebenedeit ist die Frucht deines Leibes". Aus der Geschichte des Festes Mariä Geburt ist also ebensowenig ein Argument gegen die Feier des natürlichen Geburtstages zu gewinnen, wie aus der Geschichte des Weihnachtsfestes.

Um Jahrhunderte älter als das Fest Mariä Geburt ist die Feier des Täufergeburtstages. Der früheste Traditionszeuge ist Augustinus, dessen Berufung auf die Überlieferung der Vorfahren[110]) allerdings vorwiegend als rhetorische Formel zu bewerten sein dürfte, da zwischen der erst Ende des 3. oder Anfang des 4. Jahrhunderts entstandenen Feier des Geburtstages Christi am 25. Dezember und der Feier des Täufergeburtstages am 24. Juni offensichtlich ein ursächlicher Zusammenhang besteht[111]). Auf die Frage, weshalb die Kirche denn neben der Geburt Christi nur die Geburt des Täufers, nicht aber die der Apostel und Martyrer, der Propheten und Patriarchen festlich begehe, antwortet Augustinus bemerkenswerterweise nicht mit dem Hinweis auf die im Mutterschoß erfolgte Befreiung des Johannes von der Erbsünde, sondern mit dem Konvenienzgrund, daß alle diese Heiligen erst in ihrem späteren Leben in den Jüngerkreis aufgenommen worden seien und bei keinem von ihnen bereits die Geburt im Dienste des Herrn gestanden habe, während bei Johannes dem Täufer schon die Geburt in sich selbst eine Weissagung auf den Herrn gewesen sei, den er nach seiner Empfängnis vom Mutterleibe aus begrüßt habe[112]). In den unter dem Namen des hl. Augustinus in das römische Brevier übergegangenen Festlektionen heißt es ähnlich: „Außer dem hochheiligen Feste der Geburt des Herrn wird von keinem Menschen der Geburtstag gefeiert als allein vom heiligen Johannes dem Täufer. Bei den übrigen Heiligen und Auserwählten Gottes wird, wie wir wissen, jener Tag gefeiert, der sie nach Vollendung der Mühen und nach glorreicher Besiegung der Welt aus diesem gegenwärtigen Leben zur ewigen Seligkeit wiedergeboren hat. Bei den anderen verherrlicht man die Vollendung ihrer Verdienste am letzten Lebenstage. Bei Johannes wird auch der Geburtstag und der Beginn seines sterblichen Lebens heilig gehalten. Der Grund hiefür ist sicherlich der, daß der Herr den Menschen seine eigene Ankunft durch den Täufer vorherverkünden wollte, damit sie ihn nicht, wenn er plötzlich erschiene, unbeachtet ließen. Johannes war das Sinnbild des Alten Bundes und stellte das Gesetz dar. Deshalb kündete Johannes den Erlöser an, so wie auch das

109) Nach dem Menologium Basilianum (MG 117,21) beruht die Sitte, das Jahr mit dem September beginnen zu lassen, auf alter Überlieferung.
110) Aug., Sermo 292,1 (ML 38,1320).
111) 24. Juni = VIII kal. Jul.; 25. Dez. = VIII kal. Jan. Die liturgische Angleichung der „Sommerweihnacht" an das Geburtsfest des Herrn ist daraus ersichtlich, daß schon das Leonianum eine Vigil und Vigilfasten sowie eine dreifache Meßfeier kennt, vgl. L 28 ss.
112) Aug., Sermo 292,1 (ML 38,1320).

Gesetz der Gnade vorausging [113]). Sowohl der von Augustinus in seiner 6. Predigt auf die liturgische Geburtsfeier des 24. Juni, als auch der von der apokryphen Brevierlektion angegebene Grund, weshalb der Tag der Geburt des Täufers als einziger neben dem Geburtsfest Jesu gefeiert werde, sind lediglich Vermutungen und nachträglich Versuche, die bestehende Festfeier theologisch zu unterbauen.

Die primäre Ursache für die Entstehung der liturgischen Geburtsfeier des 24. Juni dürfte ebensowenig wie die des Weihnachtsfestes am 25. Dezember in dogmatischen als vielmehr in apologetisch-seelsorglichen Erwägungen zu suchen sein. Das Fest sollte die mit abergläubischem und sündhaftem Treiben begangene heidnische Sonnenwendfeier verdrängen. Für diese Annahme können wir uns zunächst auf Augustinus selbst berufen, der in einer seiner Predigten die Gemeinde mit folgenden Worten mahnt: „Es mögen aufhören die Sakrilegien, die noch vorkommen, es möge aufhören alle Beschäftigung und Belustigung mit eitlen Dingen! Es dürfen jene Dinge nicht geschehen, die herkömmlicherweise geschehen, wenn auch nicht mehr zu Ehren der Dämonen, so doch immer noch nach der Weise der Dämonen. Am gestrigen Tag nach den Abendstunden brannte die ganze Stadt von den stinkenden Feuern, Rauch hatte die ganze Luft angefüllt. Wenn ihr zu wenig auf Religion gebt, so macht euch doch über das allgemeine Unrechttun Gedanken! Wir wissen, Brüder, daß sich Buben damit abgeben, aber die Erwachsenen hätten es verhindern müssen. Es sagt ja einer: Wer nicht zu sündigen verbietet, wenn er es vermag, der gebietet es. Gewiß macht die Kirche alle Jahre im Namen des Herrn Fortschritte. Solche Dinge gehen zurück und jeder Rückgang strebt sicherlich dem Nichts zu. Aber sie sind doch nicht so außer Übung gekommen, daß wir beruhigt schweigen dürften. Wir werden auch nicht schweigen können, ehe Altes und Neues seinen Endpunkt erreicht hat. Der alte Aberglaube muß aufhören, die neue Religion vollkommen werden“ [114]). Daß die heidnischen Bräuche des 24. Juni auch von den Christen Galliens zäh festgehalten wurden, geht aus einem Sermo des Cäsarius von Arles hervor, in dem das Volk vor der Teilnahme an den heidnischen Bädern in Flüssen und Quellen und vor dem Absingen schmutziger Lieder gewarnt wird [115]). Die Mahnungen der Kirche hatten nur geringen Erfolg. Die alten Bräuche, besonders die Feuerriten des Sonnenwendfestes, lebten noch Jahrhunderte fort. Man entzündete Feuer und sprang hindurch, um sich zu reinigen [116]). Man warf Feuerräder in die Luft oder rollte sie fort. Man verbrannte Knochen usw. Es ist kein Zweifel, daß diese und andere Bräuche mit der Feier des Täufergeburtstages nichts zu tun haben, so sehr sich mittelalterliche Liturgiker wie Beleth und Duranti

113) Sermo s. Aug. Ep., 20 de Sanctis (ML 39,2111). S. Bäumer, Geschichte des Breviers, Freiburg 1895, 627 schreibt dazu: „Überarbeitung eines Sermo des Faustus von Riez . . . Unbegründeterweise teilt Bruno Bruni ihn dem hl. Maximus von Turin zu“. ML 57, 662.

114) Misc. Aug. I Frangip. serm. 8,5 p. 231. Weitere Belege s. bei W. Roetzer, Des hl. Augustinus Schriften als liturgiegeschichtliche Quelle, München 1930, 46 ff. Das Bemühen, dem Fest Johannes des Täufers für die Sommersonnenwende eine ähnliche Bedeutung zu geben wie dem Geburtsfest des Herrn für die Wintersonnenwende, ist spürbar, wenn Augustinus in der 1. Predigt auf die liturgische Feier des 24. Juni sagt: „Heute ist Johannes geboren worden: vom heutigen Tag an nehmen die Tage ab. Christus ist acht Tage vor dem 1. Januar geboren worden; von diesem Tag an nehmen die Tage zu“ (Sermo 287,3; ML 38, 1302). — Vgl. Sermo 288,5 (ML 38,1308); 289,5 (ML 38,1311).

115) Caes. Arel., Sermo 257,4 (ML 39,2268).

116) Vgl. dazu C. M. Edsmann, Ignis divinus. Le feu comme moyen de rajeunissement et d'immortalité. Contes, légendes, mythes et rites (Skrifter Vet. Soc. i Lund, 34), Lund 1949.

auch um eine christliche Sinngebung mühten [117]). Auch aus der Geschichte des Geburtsfestes Johannes des Täufers können somit keine überzeugenden Gründe beigebracht werden, die Hindringers These beweiskräftig machen.

Unsere bisherigen Ausführungen dürften bereits ausreichen, um berechtigte Zweifel an der Richtigkeit der vom LThK vorgetragenen Ansicht über die christliche Geburtstagsfeier zu wecken. Wenn wir weiterhin berücksichtigen, daß offizielle Liturgiebücher der römischen Kirche jahrhundertelang eine Votivmesse auf den Geburtstag enthalten haben [118]), dann werden wir nicht umhin können, die Aufstellungen Hindringers teils als unbewiesene, teils als falsche Behauptungen zu werten. In Anbetracht der Bedeutung, die in der neueren Zeit dem Liturgiebeweis als der reinsten und stärksten Form des Traditionsbeweises beigelegt wurde [119]), geht es nicht an, die in zahlreichen Sakramentarhandschriften überlieferte Geburtstagsmesse unberücksichtigt zu lassen.

Zum erstenmal begegnet diese Messe im cod. Vat. Reg. 316, der zu Beginn des 8. Jahrhunderts im Nordwesten des Frankenreiches geschrieben ist. Das corpus dieses Gelasianum vetus (GeV) ist vor der zweiten Hälfte des 6. Jahrhunderts in Rom entstanden [120]) und hat später im Frankenreiche (Deslisle, Duchesne: St. Denis; Lowe, Wilmart: Corbie) eine Reihe von Zusätzen erhalten [121]). Ob die Oratio in natale genuinum [122]) zu diesen gallikanischen Beifügungen gehört, ist noch nicht mit Sicherheit ausgemacht. F. Probst [123]) scheint das Formular dem ursprünglichen Bestand des GeV zusprechen zu wollen; die frühere Scheu vor der Feier des leiblichen Geburtstages sei zu Ende des 4. oder Anfang des 5. Jahrhunderts nicht mehr vorhanden gewesen und man könne die Geburtstagsmesse dem Gelasianum aus diesem Grunde nicht absprechen. E. Bishop [124]) rechnet die Messe zu den foreign elements des GeV., E. Bourque[125]) schließt sich dieser Ansicht an. G. Manz[126]) erwähnt bei seinen Ausführungen über die Abhängigkeit bzw. Verwandtschaft von Texten der stadtrömischen Sakramentare mit solchen des wisigothischen oder gallischen Liturgiebezirks die Geburtstagsmesse nicht.

Weitere wichtige Textzeugen für die Oratio in natale genuinum sind
1. das Sakramentar von Gellone (Gel), Bibl. Nat. 12048, etwa 780 [127]),
2. das Sakramentar von Angoulême (A), Bibl. Nat. 816, Ende des 8. Jahrhunderts [128]),
3. das gel. Sakramentar der Coll. Phillips (P), Staatsbibl. Berlin 1667, 8./9. Jahrhundert [129]),

---

117) Vgl. A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen des Mittelalters I, Freiburg 1909, 296.
118) Zuerst hat, soweit wir sehen, Anselm Manser auf die theologische Bedeutung der Geburtstagsmesse hingewiesen. H. Vehlens im Lit. Leben 2 (1935) 282 ff. erschienener Artikel über den Geburtstag in der Liturgie weist auf die Messe im Fuldense hin, bleibt aber ansonsten allzu sehr bei nicht belegten, allgemeinen Äußerungen stehen.
119) Zum Verständnis und zur Geschichte des Axioms: Legem credendi lex statuat supplicandi vgl. K. Feder, Liturgie und Glaube, Freiburg/Schw. 1950, 29 ff.
120) Vgl. E. Bourque, Étude sur les Sacramentaires Romains, Rom 1948, 225.
121) Ibid. 233 ss.
122) GeV. 268 s.
123) F. Probst, Die ältesten römischen Sakramentarien und Ordines, Münster 1892, 290 f.
124) E. Bishop, Liturgical note in illustration of the prayerbook of Aedeluald the bishop, commonly called the Book of Cerne, Cambridge 1902, 271.
125) E. Bourque, l. c. 258.
126) G. Manz, Ausdrucksformen der lat. Liturgiesprache bis ins 11. Jahrhundert (TA I, 1. Beiheft), Beuron 1941, 10 ff.
127) Vgl. P. de Puniet, Le sacramentaire Romain de Gellone, Rom 1940, 278.
128) Vgl. F. Combaluzier, Index analytique, in: EL 66 (1952) App. 12.
129) P. de Puniet, l. c. 278.

4. das Sacramentarium Triplex (Tr), Kantonsbibl. Zürich 43, 9./10. Jahrhundert [130]),

5. das Sacramentarium Fuldense (F), Göttingen Universitätsbibliothek cod. theol. 231, 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts.

Das Formular des GeV besteht aus zwei Orationen, Sekret, Hanc igitur, Postcommuniongebet, die in Übersetzung folgenden Wortlaut haben:

1. Oration: „Allmächtiger ewiger Gott, du Urheber der ganzen Schöpfung, erhöre gnädig unsere Bitten und schenke deinem Diener N. N., den du aus dem Mutterschoße in dieses irdische Leben eintreten ließest, viele und glückselige Jahre, auf daß er sein ganzes Leben dir wohlgefällig verbringe. Durch unseren Herrn“ [131]).

2. Oration: „Gott, du Lenker des Zeitenlaufes und eines jeden Augenblickes, erhöre uns gütig und gewähre deinem Diener N. N., dessen Geburtstag wir heute mit der Weihe des göttlichen Mysteriums begehen, langes Leben, auf daß mit der Vermehrung seines Glaubens diese Gedenkfeier viele Jahre hindurch bestehenbleibe. Durch unseren Herrn“ [132]).

Sekret: „Stehe unseren Gebeten bei, o Herr, und nimm in Gnade und Wohlgefallen diese Opfergabe deines Dieners N. N. an. Er bringt sie dir dar aus Anlaß seines Geburtstages, an dem du ihn aus dem Mutterschoße in diese Welt berufen hast. Durch unseren Herrn“ [133]).

Hanc igitur: „So nimm denn, Herr, wir bitten dich, die Gabe deines Dieners N. N. gnädig an, die er dir aus Anlaß seines Geburtstages opfert, an dem du ihn aus dem Mutterschoße in diese Welt berufen hast, damit er dich, den lebendigen und wahren Gott erkenne. Denn deshalb bringt er ja seine Gebete dem lebendigen und wahren Gott dar, wofür auch wir deine Majestät in Demut bitten, daß du ihm noch viele Lebensjahre gewähren mögest und er so in einer langen Lebenszeit dir mit Freude diese seine Gebete verrichte, zu dem ersehnten Alter gelange und dich preise alle Tage seines Lebens. Durch unseren Herrn“ [134]).

Postkommuniongebet: „Gott, du Leben der Gläubigen, Heiland und Beschützer derer, die dich fürchten, du hast dich gewürdigt, deinen Diener N. N. nach Ablauf eines Jahres wiederum den Tag seiner Geburt erleben zu lassen; vermehre in ihm die Gnade des Lebens und füge seinen Tagen noch eine große Zahl von Jahren hinzu, damit er durch deine Huld würdig

---

130) P. de Puniet, l. c. 279.

131) „Omnipotens sempiterne Deus, totius conditor creaturae, preces nostras clementer exaudi, et annos famuli tui Illius, quem de maternis visceribus in hac vita prodire iussisti, prosperos plurimosque largire, ut omni tibi exigat placiturus aetate. Per Dominum nostrum“.

132) „Deus, qui saeculorum omnium cursum ac momenta temporum regis, exaudi nos propitius, et concede ut famuli tui Illius cuius hodie natalem divini celebramus consecratione mysterii, longaevam ei largiaris aetatem, quatenus fidei eius augmentum multisque annorum curriculis nasci iussisti, placidus ac benignus assume. Per“.

133) „Adesto, Domine, supplicationibus nostris, et hanc oblationem famuli tui Illius, quam tibi offert ob diem natalis sui genuinum, quo die eum de maternis visceribus in hunc mundum nasci iussisti, placidus ac benignus assume. Per“.

134) „Hanc igitur oblationem, Domine, famuli tui Illius, quam tibi offert ob diem natalis sui celebrans genuinum, quo die eum de maternis visceribus in hunc mundum nasci iussisti, ad te cognoscendum Deum verum et vivum, placatus suscipias deprecamur: ob hoc igitur reddit tibi vota sua, Deo vivo et vero: pro quo maiestati tuae supplices fundimus preces, ut adiicias ei annos et tempora vitae, ut per multa curricula annorum laetus tibi haec sua vota persolvat, atque ad optatam perveniat senectutem, et te benedicat omnibus diebus vitae suae. Per“.

werde, im Wandel eines glückseligen Lebens zur Herrschaft der himmlischen Freuden zu gelangen. Durch unseren Herrn“ [135]).
Gel, A, P, Tr und F haben über GeV hinaus noch eine Präfation folgenden Wortlauts: „Du hast dich herabgelassen, nach seinem (Christi) Ebenbild den Menschen zu bilden. Du hast ihm zur Substanz seines Lebens alle Wechsel der Zeiten bestimmt und hast ihn zur Nahrung deiner Gabe (sc. des von Gott geschenkten Lebens) bereitet. Sei darum, du Urheber und Schöpfer des Menschengeschlechtes, auch der Beschützer deines Geschöpfes, damit diese unsere priesterliche Amtshandlung, die wir deiner Majestät in jährlicher Festfeier verrichten, in langwährender Weihung besiegelt werde. Durch denselben Christus“ [136]).
Die Gedankentiefe der Geburtstagsmesse würde eine den Rahmen dieser Abhandlung überschreitende Behandlung erfordern, da ihre Texte ebenso wie die der großartigen Weihnachtsmessen der Sakramentare ein wesentlicher Beitrag zur liturgietheologischen Wertung des Leibes sind [137]). Unüberhörbar ist der wiederholte Hinweis auf die Schöpfermacht Gottes, der den Menschen in diese Welt gerufen hat, damit er ihn, den lebendigen und wahren Gott, erkenne und preise und ihm in Demut diene. Indem der Mensch als Geschöpf Gottes verstanden wird, fällt der Glanz göttlicher Schöpferherrlichkeit auch auf den Leib. Die Texte der alten Weihnachtsliturgie lassen keinen Zweifel daran, daß die Leibwerdung des unsichtbaren Gottes der Mutterboden ist, aus dem die ganze Erlösung wächst. Wenn eine Präfation des L von der kultischen Feier des Weihnachtsmysteriums sagt: „Was immer in der Liturgie des christlichen Kultes gefeiert wird, nimmt seinen Ausgang von dieser Feier und ist enthalten im Mysterium dieses Festes“ [138]), dann wird verständlich, daß die Liturgie auch den Geburtstag des Erlösten „mit der Weihe des göttlichen Mysteriums“, mit der Feier der Eucharistie begeht, in der ja der ganze Mensch, auch der Leib, berufen und gesegnet wird, ein Bekenntnis, ein Zeugnis und Opfer zu sein. Einer liturgiefremden Zeit blieb es vorbehalten, die christliche Feier des Geburtstages als unkatholisch zu brandmarken und durch die Feier des sogenannten Namenstages zu ersetzen, der nach dem historischen Befund, wie wir an anderer Stelle ausführen werden, keineswegs schlechthin als Erinnerung an den Tauftag bezeichnet werden kann.

---

135) „Deus, vita fidelium, timentium te salvator et custos, qui famulum tuum Illum ad hanc diem natalis sui genuini, exemto anno, perducere dignatus es, gratiam in eo vitae protectoris augmenta, et dies eius annorum numerositate multiplica, ut te annuente, per felicem provectus aetatem, ad principatum caelestium gaudiorum pervenire mereatur. Per“.
136) „VD. Ad cuius imaginem hominem formare dignatus es, cui ad vitae substantiam ceteras statuisti temporum vices et ad alimoniam tui muneris preparasti. Tu igitur, qui es creator et auctor humani generis, defensor esto operis tui, ut huius ministerii nostri devotio, quam maiestati tuae annua sollemnitate deferimus, longaeva facias consecratione firmari. Per eundem Christum“.
137) Vgl. W. Dürig, Imago 138 ff.
138) L 159, 18.

Zur Bußlehre Bonaventuras

Von Bernhard Poschmann, Münster

VON SEHR beachtlicher Seite ist kürzlich die heute vorherrschende und auch von mir geteilte Beurteilung der Bußlehre Bonaventuras beanstandet worden, weil man sie in einem wesentlichen Punkte mißverstanden und den Heiligen einfachhin unter die Vertreter der lombardischen Deklarationstheorie eingereiht habe[1]). Erscheint damit eine Nachprüfung des Sachverhalts angebracht, so bietet sich mir zugleich eine willkommene Gelegenheit, instruktive Gedanken des seraphischen Lehrers, die ich in dem Faszikel für das neue Handbuch der Dogmengeschichte nur kurz habe streifen können, ausführlicher darzulegen.

Das Hauptproblem der Bußlehre war auch noch für die Hochscholastik die Frage nach dem Zusammenwirken des subjektiv-persönlichen und des objektiv-kirchlichen Faktors der Buße. Unter dem Einfluß des von Abälard bestimmten Sentenzenmeisters vertreten in der zweiten Hälfte des 12. bis ins 13. Jahrhundert hinein fast alle Theologen die einseitige Auffassung, daß die Wirkursache der Sündenvergebung die persönliche Buße, insbesondere die Reue sei, während die priesterliche Lossprechung nur die Bedeutung habe, die von Gott gewährte Vergebung nach außen kundzutun, die Versöhnung mit der Kirche und allenfalls einen Nachlaß zeitlicher Sündenstrafen zu bewirken. Die dem sakramentalen Faktor mehr gerecht werdenden Anhänger der Viktoriner waren eine verschwindende Minderheit[2]). Seit dem 4. Laterankonzil trat indes die Tendenz, einen Ausgleich zwischen den beiden Faktoren, Reue und Absolution, zu schaffen und die Bedeutung der Absolution mehr zur Geltung zu bringen, allmählich stärker zutage. Das berühmte Beichtdekret (Denz. 437), das alle Gläubigen strengstens verpflichtete, wenigstens einmal im Jahre dem sacerdos proprius zu beichten, und die Gültigkeit der Beicht von der Zuständigkeit des Priesters abhängig machte, war naturgemäß dazu angetan, die Bedeutung und Notwendigkeit der objektiv-kirchlichen Bußveranstaltung in ihrem Sakramentscharakter gegenüber der einseitigen Bewertung der subjektiven Bußleistung wirksam ins Licht zu stellen. Es mußte sich dann von selbst die Frage aufdrängen, ob man mit der herkömmlichen Auffassung der Absolution, für die man erst mühsam nach einem Gegenstand suchte, der Glaubenslehre von der kirchlichen Schlüsselgewalt gerecht werde. Von wesentlicher Bedeutung für die weitere Entwicklung der Lehre war zunächst die Klärung des Reuebegriffs und sodann die Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Buße.

Die in der Reuelehre liegende Schwierigkeit bestand darin, daß die zur Rechtfertigung genügende und mit ihr stets verbundene Reue, die contritio, selbst schon die Rechtfertigung voraussetzt. Sie soll also die Rechtfertigung vorbereiten und herbeiführen, während sie andererseits erst von ihr bewirkt wird. Nun unterschied man zwar seit der Wende des 12. Jahrhunderts

---

1) Valens Heynck, Contritio vera. Zur Kontroverse über den Begriff der contritio vera auf der Bologneser Tagung des Trienter Konzils: Franzisk. Studien 33 (1951) 162 f und ebd. 306 in der Besprechung meines Beitrags „Buße und Letzte Ölung" zum Handbuch der Dogmengeschichte, hrsg. von M. Schmaus, J. Geiselmann, H. Rahner, IV Fasz. 3 (1951).

2) Vgl. E. Amann, Pénitence: DTC XII 953 ff; P. Anciaux, La théologie du sacrament de Pénitence au XII. siècle (Louvain 1949) 491—607.

von ihr noch eine Reue von niederer Qualität, die attritio, die aber wegen ungenügender Bußgesinnung — unvollkommener Überwindung der Anhänglichkeit an die Sünde, mangelnden Vorsatzes, zu beichten und genugzutun — zur Sündenvergebung nicht ausreichte. Das Unterscheidungsmerkmal der beiden Reuearten war, seitdem sich die Lehre von der gratia informans durchgesetzt hatte, das Verhältnis zur rechtfertigenden Gnade. Contritio war für die Hochscholastik und die vortridentinische Theologie die paenitentia per gratiam, attritio die paenitentia informis. Wenn aber so die attritio auch nicht unmittelbar als Faktor der Sündenvergebung in Betracht kam, so stand sie als seelischer Akt inhaltlich doch in Beziehung zur contritio, konnte sich als Vorbereitung für diese auswirken. Die Frage: Utrum attritio possit fieri contritio? hatte daher sehr bald einen festen Platz in der Bußlehre, und damit legte sich die weitere Frage nahe, ob das Sakrament und speziell die Absolution den Übergang zur contritio und mit ihr den Sündennachlaß bewirken könnte.

Durch die um die Mitte des 12. Jahrhunderts allgemein anerkannte Einreihung der Buße unter die sieben Sakramente wurde die überlieferte Bußlehre unter neue Gesichtspunkte gerückt. Es galt nunmehr, in systematisch durchgeführter Anwendung des Sakramentsbegriffs auf die Buße darzutun, in welcher Weise in den so verschieden gearteten Teilen des komplexen Bußvorgangs die sakramentalen Wesensmomente verwirklicht seien und inwiefern das Sakrament als äußeres Zeichen die Gnadenwirkung herbeiführe, eine große Aufgabe, die naturgemäß nicht von heute auf morgen zu lösen war. Die Theologie des 12. Jahrhunderts orientierte sich vorab weiter an der überkommenen augustinischen Auffassung des Sakramentes als signum sacrae rei mit der Unterscheidung des sacramentum, d. i. des äußeren Zeichens, und der res sacramenti als der im Zeichen verborgenen übernatürlichen Realität. Dieser zunächst von der Taufe abstrahierte Begriff ließ sich indes auf die Buße ebenso wie auf die Ehe, weil sie im Gegensatz zu den anderen Sakramenten kein sichtbares Element aufzuweisen haben, nicht so glatt übertragen. Wie der Lombarde berichtet, machten sich zwei verschiedene Meinungen geltend. Die einen erblickten das sacramentum in der äußeren Buße, die das Zeichen der inneren Buße oder contritio sei. Dabei müsse man freilich in Kauf nehmen, daß dann nicht jedes neutestamentliche Sakrament bewirke, was es bezeichnet, da ja die äußere Buße nicht die innere, vielmehr umgekehrt die innere die äußere bewirke. Doch glaube man, daß jener für die übrigen Sakramente geltende Satz sich nicht auf die Buße und Ehe erstrecke, weil diese beiden Sakramente nicht erst im Neuen Testament, sondern schon im Urstand eingesetzt worden seien. Gegenüber dieser Meinung behaupte die andere, die der Magister zu bevorzugen scheint, daß sacramentum sowohl die äußere wie die innere Buße sei, indem ebenso wie bei der Eucharistie auch bei der Buße unterschieden werden müsse zwischen sacramentum tantum, res et sacramentum und res et non sacramentum. Die äußere Buße sei sacramentum tantum als Zeichen der inneren Buße wie auch der Sündenvergebung; die innere Buße dagegen sei einerseits die von der äußeren bezeichnete res sacramenti, andererseits auch zugleich sacramentum der von ihr bezeichneten und bewirkten Sündenvergebung (Sent. IV 22,3). Die beiden Auffassungen beleuchten gut das Problem, mit dem sich die Frühscholastik abmühte. Die in der Versteifung

auf die augustinischen Formeln etwas gekünstelte, aber den sakramentalen Sachverhalt gut ausdrückende Terminologie, die in den bleibenden Bestand der Theologie aufgenommen worden ist, läßt sich, in die einfache Sprache übertragen, mit E. Amann wiedergeben in dem Satz: „Das Bußsakrament besteht in einer bestimmten Zahl äußerer Akte, die von der inneren Reue beseelt sein müssen, um Wert zu haben. Die Gesamtheit dieser Akte ist das Mittel, an das Gott die Verleihung der Gnade geknüpft hat“ [3]). Zu diesem Ganzen gehört auch die Absolution, ohne daß ihr zunächst eine über die anderen Akte hinausgehende Kausalität für die Sündenvergebung zuerkannt wurde.

Die Einheit des Sakraments trotz seiner verschiedenen Bestandteile trat noch stärker heraus, seitdem man zu Anfang des 13. Jahrhunderts die peripatetischen Begriffe Materie und Form zur näheren Bestimmung des äußeren Zeichens einführte, an Stelle der vom Lombarden gebrauchten augustinischen Unterscheidung von verba et res (Sent. IV 1,4). Wenn es den Theologen auch fernlag, die neuen Bezeichnungen in ihrem strikt philosophischen Sinne zu nehmen und damit bewußt etwas Neues in den Sakramentsbegriff hineinzutragen [4]), so weckten und nährten diese doch notwendig die Vorstellung eines unlöslichen Ganzen, in dem die beiden Bestandteile erst zur Wirksamkeit gelangen konnten. Für die Entwicklung der Bußlehre insbesondere war von größter Tragweite das philosophische Grundaxiom, daß in allem aus Materie und Form Zusammengesetzten die Form das bestimmende Prinzip ist [5]). Bei der Durchführung dieses Gedankens mußte die priesterliche Absolution, in der allein man schließlich doch die in den verba liegende forma sacramenti sehen konnte, trotz aller Bedenken notwendig aus der ihr von der Theologie lange widerfahrenen Unterbewertung immer mehr zum ausschlaggebenden Faktor des Bußsakramentes aufrücken.

Damit ist die theologiegeschichtliche Situation, aus der die Bußlehre Bonaventuras herausgewachsen ist, gekennzeichnet [6]). Es seien nunmehr die für unseren Zweck bedeutsamen Hauptgedanken herausgestellt.

Ist es die contritio, die innere Buße, die aus sich die Vergebung von Schuld und ewiger Strafe erwirkt, dann drängt sich die Frage auf nach dem Verhältnis dieses rein innerlich-moralischen Bußmittels zum kirchlichen Sakrament. Warum soll sich der Mensch nicht mit der ihm das Wesentliche des Sündennachlasses bietenden inneren Buße begnügen, sondern darüber hinaus noch zum Empfang des Sakraments mit seinen lästigen Verpflichtungen gehalten sein? Bonaventura antwortet mit der Unterscheidung eines doppelten Sakraments der Buße, je nachdem es mit Gott versöhnt oder nicht nur mit Gott, sondern auch mit der Kirche [7]). Als Mittel der Versöhnung mit Gott ist die Buße eine Forderung der lex naturalis und von

3) DTC XII, 946.
4) Über den Sinn, in dem man sie ursprünglich verwandte (materia = dem augustinischen elementum, forma = Wortlaut der Spendungsformel) vgl. B. Geyer: Theol. Revue 1919, 399.
5) Vgl. Thomas S. th. III q. 60 a.7.
6) Bonaventura stimmt in der Bußlehre wesentlich überein mit seinem Lehrer Alexander von Hales oder vielmehr, da der vierte Teil der diesem zugeschriebenen Summa theologica nicht mehr von ihm, sondern von seinen Schülern stammt, mit der ganzen alten Franziskanerschule. Zu der Verfasserfrage vgl. F. Scholz, Die Lehre von der Einsetzung der Sakramente nach Alexander von Hales (1940) 13–16.
7) Sent. IV d. 22 a. 2 q. 2 (Opera Quaracchi IV, 580): Dicendum, quod sicut in iudicando de institutione oportet iudicium variari de paenitentia, secundum quod est sacramentum reconcilians Deo, et secundum quod reconciliat non solum Deo, sed etiam ecclesiae, sic et in proposito (sc. in iudicando de significatione), Vgl. ebd. q. 1 (578).

Gott eingesetzt oder, besser gesagt, „insinuiert" im Paradies[8]). Im mosaischen Gesetz ist sie durch gewisse positive Bestimmungen über die Sühnopfer, welche die spätere Beicht und Genugtuung vertreten, näher geregelt worden, doch im Hinblick auf die allgemein gehaltenen, die individuelle Schuld nicht berücksichtigenden Opfervorschriften nur unvollkommen. Im Neuen Gesetz dagegen ist sie als eine vollkommene Einrichtung eingesetzt worden, entsprechend der nunmehr vollkommenen kirchlichen Einheit (im Gegensatz zum Alten Gesetz) und der vollen Versöhnung, und zwar eingesetzt „sowohl in bezug auf das Formale, d. i. die priesterliche Absolution und Bindung, wie auf das Materiale, d. i. das klare und offene Bekenntnis, nicht bloß im allgemeinen, sondern auch im speziellen"[9]). Der Herr selbst hat sie eingesetzt, indem er nach der Auferstehung den Aposteln die Schlüsselgewalt übertrug (Jo 20, 21 ff). Bloß als Versöhnung mit Gott ist die Buße Sakrament im weiteren Sinne: ihr signum ist die äußere Verdemütigung in Haltung und Wort, res et signum die innere Buße und res die Vergebung der Sünden. Es fehlt dem äußeren Zeichen aber die übernatürliche Wirkkraft. Vielmehr verhält es sich umgekehrt: provadit exterius ab interiori, non exterius facit id, quod interius est. Erst insofern sie Sakrament der Kirche ist, hat die Buße wie die anderen Sakramente rationem causae et signi (ebd. q. 2 [581]).

Nach dieser grundsätzlichen Klarstellung, was Bonaventura mit dem „doppelten Sakrament der Buße" meint, erscheint also als das Wesentliche, was das kirchliche Sakrament über die sündentilgende Kraft der inneren Buße hinaus bewirkt und seinen Empfang notwendig macht, die Versöhnung mit der Kirche. Bei den verschiedensten Gelegenheiten wird der Gedanke zum Ausdruck gebracht. So bei der Lehre von der Notwendigkeit der Beicht: Durch jede Todsünde „wird der Mensch ein Feind Gottes und getrennt von der Einheit der Kirche; sed confessio ad hoc directe instituta est, ut homo reconcilietur ecclesiae et ostendatur reconciliatus a Deo (d. 17 p. 3 a. 2 q. 2 fund. 2 [459]). Bei läßlichen Sünden ist deswegen die Beicht nicht notwendig, weil per veniale nullus factus est inimicus ecclesiae, nullus extra ecclesiam eiectus est, in nullo damnificata ecclesia (ebd. q. 1 fund. 3 [458]). Wenn man gegen die Notwendigkeit, vor dem Priester zu beichten, geltend macht, daß in bezug auf Beschämung, Belehrung und Gebetshilfe die Beicht vor einem Laien ebenso fruchtbar sein könne wie die vor dem Priester, so ist das ein Fehlschluß pro eo, quod non accipit totam causam nec etiam principalem causam, quae est reconciliatio facienda ecclesiae (d. 17 p. 3 a. 1 q. 1 ad 3.4.5 [451]). In diesem Hauptzweck werden zugleich die anderen Zwecke mitverwirklicht, denen das Bußsakrament zu dienen hat und die darauf hinauslaufen, die Versöhnung mit Gott vollkommen zu gestalten. Dazu gehört die Aufdeckung der Sünde als der nächste Zweck der Beicht, wenn diese für sich betrachtet wird, und sodann die mittlerische und richterliche Tätigkeit der Priester, die sie in der

[8]) Si loquamur de ipsa, prout Deo reconciliat, sic est de dictamine legis naturalis, quae dictat conteri de peccato et humiliari debere, cum aliqua illustratione fidei; et sic tale sacramentale potius habuit insinuationem quam institutionem; eo enim, quod natura dictabat, insinuari sufficiebat. — Über den Begriff der „Einsetzung" in der alten Franziskanerschule vgl. F. Scholz, a. a. O. 40 ff.

[9]) Ebd. q. 1 (579). „Confessio" dient hier wie überhaupt sehr oft zur Bezeichnung der Bußakte überhaupt. In q. 2 (581) heißt es demgemäß deutlicher: Materiale autem in hoc sacramento est humiliatio paenitentis sive quantum ad actum contritionis sive quantum ad verbum accusationis, sive quantum ad poenam satisfactionis; formale vero est absolutio sacerdotalis.

Autorität Christi ausüben[10]), insbesondere durch Festsetzung einer der Größe der Verfehlung entsprechenden Strafe, durch welche erst eine vollkommene Versöhnung möglich wird[11]). Der Grund aber, warum Gott den Leitern der Kirche die richterliche Gewalt über die Sünder übertragen hat, liegt darin, daß der Sünder nicht nur Gott beleidigt, sondern auch die Kirche, und daß deswegen auch die Genugtuung zwar in erster Linie Gott, aber dann auch der Kirche geschuldet wird[12]).

Wenn Bonaventura die Versöhnung mit der Kirche so in den Vordergrund rückt und sie geradezu als causa principalis für die Einsetzung des Bußsakramentes hinstellt, so ist das ein Widerhall der altchristlichen Auffassung, die in der Rekonziliation als der Wiederaufnahme in die Kirche die Wiederaufnahme in die die Sünde tilgende Gnadengemeinschaft des Heiligen Geistes erblickte. Es ist der Gedanke von der Heilsnotwendigkeit der Kirche, wie er seinen klassischen Ausdruck in dem Worte Cyprians: Extra ecclesiam salus non est (Ep. 23,21) gefunden hat[13]) und dann besonders von Augustinus ausgewertet worden ist. Der „Frieden mit der Kirche", betont der Kirchenlehrer immer wieder, „ist gleichbedeutend mit der Sündenvergebung: Pax ecclesiae dimittit peccata et ab ecclesiae pace alienatio tenet peccata (De bapt. 3,18,23). Ecclesiae caritas, quae per Spiritum sanctum diffunditur in cordibus nostris, participum suorum peccata dimittit, eorum autem, quae non sunt eorum participes, tenet. Deswegen habe der Herr der Übertragung der Nachlaßgewalt ausdrücklich das „Accipite Spiritum sanctum" vorausgeschickt (In Jo ev. 121,4). Bei dieser Gnadenkausalität der Kirche macht es für Augustinus keinen Unterschied, ob es sich um die Aufnahme in die Kirche bei der Taufe oder bei der Buße handelt; hier wie dort gilt der Satz: quos civitas Dei recipiendo efficit innocentes (C. Cresc. 2,13,16). Wie der in einer häretischen Gemeinschaft Getaufte erst durch die Aufnahme in die Kirche Sündenvergebung erlangt, so ist in derselben Lage der katholische Todsünder, weil nec ille dicendus est esse in ecclesia et ad istam societatem Spiritus pertinere, qui ovibus Christi corporali tantum commixtione ficto corde miscetur (Serm. 71,19,32); auch er kann nur durch die Wiedervereinigung mit der Kirche des Heiligen Geistes und seiner sündentilgenden Kraft „teilhaft werden".

Diese tiefe augustinische Auffassung, daß die Kirchengliedschaft und sie allein sündenvergebende Kraft hat und aus diesem Grunde die Rekonziliation als Wiedereingliederung in die Kirche oder Versöhnung mit ihr unerläßlich ist, läßt sich bei Bonaventura freilich nicht mehr aufweisen. Sie hat sich verloren, nachdem seit dem frühen Mittelalter das System der öffentlichen Buße mit Exkommunikation und Rekonziliation des Sünders

10) d. 17 p.2 a.1 q.2 (439): Duo sunt principaliter in confessione, propter quae oportuit et conveniens fuit confessionem institui. Primum est propter detectionem peccati et manifestationem, et iste est finis confessionis in se ... Alius finis est ad reconciliationem faciendam humano arbitrio mediante; ideo fit homini, ut homo sit iudex et arbiter inter Deum et peccatorem ...

11) d. 15 p. 2 a. 1 q. 2 ad 4 (364): Ad illud, quod obiicitur, quod confessio est propter reconciliationem, dicendum, quod non est solum propter hoc, sed ad arbitrandam poenam inter hominem et Deum; qua soluta, tunc fit reconciliatio perfecta.

12) d.15 p.2 a.1 q.2 (364): Sed quoniam peccator ipsum offenderat et etiam damnificaverat eius ecclesiam, commisit Dominus iudiciariam potestatem super peccatores rectoribus ecclesiae et in eos compromisit tamquam in arbitros, ut ... et Domino satisfiat principaliter et ecclesiae per consequens. Unde satisfactio proprie de peccato fit ipsi Deo, tamen per ecclesiam et in ecclesia. Vgl. d. 17 p. 1 a. 2 q. 4 ad 3 (432): Praeterea fecit iniuriam ecclesiae, et ideo, si potest, comparere tenetur (sc. ad confessionem), nisi per impossibilitatem excusetur.

13) Daß „das Binden und Lösen" sich in dem Ausschluß aus der Kirche und in der Wiederaufnahme in sie vollziehe, ist von Anfang an lückenlos bezeugt. Die entsprechenden Belege bei B. Poschmann, Paenitentia secunda (1940) und B. Xiberta, Clavis ecclesiae (Romae 1922).

dem privaten Bußverfahren Platz gemacht hatte, das mit dem Verzicht auf die äußere Exkommunikation den Gnadenwert der Kirchengemeinschaft nicht mehr sichtbar in Erscheinung treten ließ. Der altchristliche Gedanke, daß die Sünde von der Kirche trenne, blieb zwar bis in die Hochscholastik hinein lebendig [14]) und ebenso, wie wir gerade bei Bonaventura gesehen haben, das Bewußtsein, daß die Buße des Christen nicht nur auf die Versöhnung mit Gott, sondern auch auf die Versöhnung mit der Kirche abziele. Daß aber die pax ecclesiae aus sich die Sündenvergebung bewirke, darüber verlautet nichts mehr. Die der Kirche zu leistende Genugtuung besteht darin, daß der Sünder sich dem von Gott den Leitern der Kirche anvertrauten Bußgericht unterwirft (d. 15 p. 2 a. 1 q. 2 [364]). Bei der spekulativen Betrachtung der Buße unter dem Gesichtspunkt des Sakraments, bei der die einzelnen Faktoren des Sündenvergebungsprozesses herausgestellt werden, findet die Wiederaufnahme in die Gnadengemeinschaft der Kirche keine Erwähnung. Nicht die pax ecclesiae, sondern die interior poenitudo ist res et signum, wodurch die peccati remissio perfecta als res tantum bewirkt wird (d. 22 a. 2 q. 2 [581]). Nur äußerlich, durch eine positive Anordnung Gottes, nicht innerlich ist die Sündenvergebung an die Versöhnung mit der Kirche gebunden. Ohne die göttliche Anordnung würde es der kirchlichen Vermittlung durch das Sakrament nicht bedürfen.

Ausdrücklich lehrt Bonaventura demgemäß von der Notwendigkeit des Bußsakraments, daß es für alle streng pflichtmäßig ist necessitate praecepti, und zwar ex institutione prima, auf Grund apostolischer Anordnung (Jak 5,16), und ex constitutione superaddita, auf Grund des allgemeinen Beichtgebots des 4. Laterankonzils (d. 17 p. 2 a. 2 q. 1 [442]). Dagegen ist es nicht notwendig necessitate medii, als ob es die Wirkursache der Versöhnung mit Gott wäre. Notwendig sind für die Rechtfertigung vielmehr nur die vier Momente: gratiae infusio, motus liberi arbitrii, contritio et peccati expulsio. Die Beicht folgt „gemäß der rechten Ordnung der Zeit und der Natur nach auf die contritio", und weil diese nicht ohne die Rechtfertigung zustande kommt, „kann die Rechtfertigung ohne die Beicht sein". Wegen der Verpflichtung durch das positive Gebot bleibt das Sakrament freilich notwendige Bedingung der Rechtfertigung. Der Vorsatz zu beichten ist ein unerläßlicher Bestandteil der die Sünde tilgenden Reue, und die verschuldete Unterlassung der Beichtpflicht hat den Verlust der schon erlangten Gnade zur Folge. Die Verachtung des Gebotes ist mit der Gnade unverträglich (d. 17 p. 1 a. 1 q. 4 [424]; ebd. a. 2. q. 4 [432]). Allein die auf dem Gebot beruhende Beichtpflicht ändert nichts an dem bloß äußeren Verhältnis des Sakraments zur Sündenvergebung und wird der Bedeutung und Wirkkraft des Sakraments schwerlich gerecht. Albertus Magnus (IV. Sent. d. 17 a. 1 ad 6; d.18 a. 1 ad 1; a. 7 resp.) und besonders Thomas (III q. 84 a. 5) suchen der Schwierigkeit mit dem Hinweis zu begegnen, daß sich in dem Vorsatz zu beichten auch schon die Schlüsselgewalt und damit das Sakrament auswirke, indem die contritio ihre sündenvergebende Kraft aus der später erteilten Absolution ziehe. Bonaventura erwähnt, daß einige dieser Auffassung seien, lehnt aber selbst diesen modus dicendi de clavium potestate, obschon er probabel erscheine, als „phantastisch" ab (habet in

14) Der Nachweis bei A. Landgraf, Sünde und Trennung von der Kirche: Scholastik 1930, 210—247.

superficie phantasiam). So wenig man vom Taufsakrament sage, es wirke, bevor der Mensch getauft wird, dürfe man es auch vom Bußsakrament sagen; sodann aber habe jedwedes Ding mehr Wirkkraft in re quam in proposito, und wenn demgemäß die Schlüselgewalt in proposito die Schuld tilgte, müßte sie es erst recht tun, wenn sie ausgeübt wird re ipsa (d. 18 p. 1 a. 2 q. 1 [473]). Daß die in der Absolution sich betätigende Schlüsselgewalt zur Vergebung der Schuld unzulänglich ist, wird hier als etwas so Selbstverständliches vorausgesetzt, daß aus ihm eine weitere Erkenntnis abgeleitet wird.

Damit kommen wir zu unserer Hauptfrage nach der Wirkung der Absolution. Wir haben bereits gesehen, wie Bonaventura den für die Entwicklung der Bußlehre so wesentlichen Sakramentsbegriff in all seinen Kategorien konsequent auf die Buße verwendet [15]). Sie hat wie die anderen Sakramente rationem causae et signi, und zwar so, daß die ratio causalitatis in der Form des Sakraments, d. i. in der Absolution, liegt, die ratio signi in der Materie, d. i. in der Verdemütigung des Büßers durch die Akte der Reue, Beicht und Genugtuung. Materie und Form zusammen bilden die paenitentia interior, insofern durch sie der vollkommene Nachlaß der Sünden in bezug auf Strafe und in bezug auf Schuld eintritt. In bezug auf den Nachlaß der Sündenschuld hat das äußere Sakrament rationem signi, in bezug auf den Nachlaß der Strafe quodam modo rationem causae (d. 22 a. 2 q. 2 [581]). Die Aussage weist eine gewisse Unstimmigkeit auf. Einerseits wird der Absolution als der Form des Sakraments die Bedeutung des kausalen, d. i. die sakramentale Wirkung herbeiführenden Faktors zuerkannt, anderseits aber in bezug auf die Hauptwirkung, die Vergebung der Schuld, abgesprochen und ihr nur die Zeichenfunktion gelassen, während ihre Kausalität auf den Nachlaß der zeitlichen Sündenstrafe beschränkt wird. Dieser ex opere operato erfolgende Nachlaß der Strafe ist die eigentliche res sacramenti, die durch das Sakrament als solches, d. i. kraft der Schlüsselgewalt, bewirkt wird, nachdem die Tilgung der Schuld und der ewigen Strafe schon durch die contritio erfolgt ist. Es geht sichtlich um die Rettung des Sakramentsbegriffs im Hinblick auf die Buße, wenn Bonaventura mit anderen großen Scholastikern so lehrt und damit über die bisherige Auffassung hinausführt. Ausdrücklich lehnt er die von Richard von St. Viktor vertretene Meinung ab, wonach die Absolution nicht einen direkten Strafnachlaß, sondern nur eine Umwandlung der Fegfeuerstrafe in eine entsprechende irdische Bußleistung bewirkte unter der Bedingung, daß die auferlegte Buße wirklich ausgeführt wird, indes der zur vollen Genugtuung noch fehlende Teil im Fegfeuer nachgeholt werden müßte [16]). Denn wenn sich die priesterliche Wirksamkeit, sagt Bonaventura, auf eine solche Kommutation beschränkte, würde der Büßer keine Frucht vom Sakrament haben, und das Wort „Ego te absolvo“ würde bedeutungslos sein (d. 18 p. 1 a. 2 q. 2 [477]). In Wirklichkeit gehöre ebenso wie die Abschätzung und Auflage der Bußstrafe auch der Erlaß eines Teils der Strafe zur richterlichen Gewalt des Priesters und sei begründet in der Kraft des Leidens Christi, so daß die göttliche Gerechtigkeit für jenen Teil vom Büßer keine Zahlung mehr verlange, sondern sich mit der von Christus

15) Oben 67 f.
16) Richard von St. Viktor, De pot. ligendi et solvendi cc. 4-12.

erlittenen Strafe begnüge. Wie groß der Umfang der erlassenen Strafe sei, stehe allein bei Gott. Bei dieser Auffassung, so schließt Bonaventura seine Darlegung, „wird das Sakrament der Buße nicht nur beschwerlich, sondern auch fruchtbar sein" (ebd.), m. a. W. so erst kommt das Sakrament zu einer positiven Wirkung.

Mag indes die Theorie dem Begriff der sakramentalen Wirksamkeit allenfalls gerecht werden, so ist sie offensichtlich ungenügend, weil der Nachlaß eines Teils der zeitlichen Sündenstrafen doch nur ein Moment, und dazu ein untergeordnetes Moment der Sündenvergebung darstellt, die der Priester mit dem „Absolvo te a peccatis tuis" verkündet. Bonaventura fühlt wohl selbst das Ungenügen, wenn er in der vorhin angezogenen Stelle d. 22 a. 2 q. 2 (581) als res sacramenti nicht direkt den Teilerlaß zeitlicher Strafen nennt, sondern die remissio peccati perfecta [17]). Das ist insofern berechtigt, als die Vergebung der Sünde erst vollkommen wird, wenn zur Vergebung der Schuld und ewigen Strafe auch noch die Vergebung der zeitlichen Strafe hinzukommt und somit nach der die zeitliche Strafe tilgenden Absolution die Sünde „quantum ad poenam et quantum ad culpam" getilgt ist. Für die Wirksamkeit der Absolution ist indes mit der Formulierung nichts gewonnen. Der Nachlaß von Schuld und ewiger Strafe hat ja schon vor der Absolution statt, wie denn auch Bonaventura selbst erläuternd feststellt, daß in bezug auf die Vergebung der Schuld das exterius sacramentum lediglich rationem signi hat (s. oben). Zudem wird regulär eine „vollkommene" Vergebung auch nicht erreicht, indem nur ein Teil der zeitlichen Strafen erlassen wird. So dürfte die Erklärung der „remissio peccati perfecta" als res sacramenti wohl nicht mehr sein als ein Verlegenheitsprodukt, um von dem Sakrament, als das die Buße allgemein anerkannt wurde, die Sündenvergebung schlechthin als Wirkung aussagen zu können.

Klarer noch als in der Würdigung der Buße als Sakrament spricht sich Bonaventura über die Wirkung der Absolution aus in den speziellen Ausführungen über die Schlüsselgewalt. Der Schlüssel hat die Aufgabe, das Hindernis zu beseitigen, durch das die Sünde den Eintritt in den Himmel versperrt. Die Sünde bedingt ein dreifaches debitum (= Haftung, Verpflichtung), dem ebenso ein dreifacher Schlüssel entspricht. Das erste ist das debitum aeterni supplicii für eine begangene Todsünde. Es wird allein von Gott beseitigt, quia hoc removetur per culpae deletionem, was durch die clavis auctoritatis geschieht. Das zweite ist das debitum solutionis pretii für das peccatum contractum, d. i. die Erbsünde. Der Preis konnte allein von Christus durch seine Genugtuung gezahlt werden. Ihm eignet daher die clavis excellentiae. „Das dritte Hindernis ist das debitum peccati dimissi, weil der Mensch, nachdem ihm die Schuld vergeben ist, noch gebunden bleibt an die zeitliche Strafe, und sie kann beseitigt werden durch den, der die Vollmacht hat, die Strafe für die Sünde abzuschätzen, und ein solcher ist der minister Christi, nicht nur Christus, und diese Gewalt ist Menschen mitgeteilt und heißt clavis ministerii." Sie leitet sich her von

17) Concl. 2: Et sic patet, quid in hoc sacramento sit res, scilicet peccati remissio perfecta, et quid signum, scilicet exterior paenitentia secundum ecclesiasticam formam, in qua est humiliatio et absolutio; res et signum est interior poenitudo. Vgl. d.15 p.2 a.1 q.2 ad 4 (364), wo von der reconciliatio perfecta die Rede ist, welche soluta poena (a sacerdote imposita) eintritt.

der clavis auctoritatis mediante clave excellentiae und ist in Mt 16,19 gemeint (d. 18 p. 1 a. 1 q. 1 [470]). Ebenso etwas später, wo das Verhältnis der drei claves noch deutlicher gekennzeichnet ist: Clavis ministerii descendit a clave auctoritatis mediante clave excellentiae: quoniam, etsi Deus per se delet culpam, et sacerdos aliquam poenae particulam, Christus tamen fuit, qui solvit debitum in passione sua, solvit, inquam, debitum Adae, et tantum superabundavit, quod ministris communicavit virtutem solvendi a poena (d. 19 a. 1 q. 1 [500]). Beachten wir, mit welch klarer Selbstverständlichkeit die clavis ministerii auf den Nachlaß zeitlicher Sündenstrafen beschränkt wird, während für die Vergebung der Schuld durch den Satz „Deus per se delet culpam" jede ministerielle, sakramentale Ursächlichkeit ausgeschlossen erscheint.

Grundsätzlich die gleiche Antwort, aber mit einer für die Entwicklung der Lehre bedeutsamen Präzisierung gibt Bonaventura auf die unser Anliegen formell aussprechende Frage: Utrum potestas clavium habeat posse in culpam? (d. 18 p. 1 a. 2 q. 1 [472 ff]). Er stellt fest, daß in der Frage, ob und inwieweit die Absolution bei der Tilgung der Schuld wirksam sei, sich zwei verschiedene Meinungen gegenüberstünden. Nach der ersten entfalte sie rückwirkend ihre Kraft bereits in dem Vorsatz, zu beichten, indem die contritio ihre sündenvergebende Wirkung aus der später erteilten Absolution herleite. Diese Auffassung lehnt der Kirchenlehrer, wie schon in anderem Zusammenhang gezeigt wurde [18]), ab. Neben den dort schon mitgeteilten Gründen für seine Ablehnung des Vorauswirkens der Absolution weist er zum Schluß noch auf die Möglichkeit hin, daß die zur Vergebung der Schuld unzureichende attritio noch während der Absolution zur contritio werden könne: Possibile est, quod aliquis ad absolutionem accedat attritus, sicut ad baptismum; quare tunc non fiet attritio contritio, cum non sit fictus [19])? Damit ist der Übergang zu der zweiten Meinung gegeben. Sie geht davon aus, daß dem Priester als Inhaber der Schlüsselgewalt eine doppelte Mittlerschaft obliegt. Er ist Mittler Gottes gegenüber dem Menschen und Mittler des Menschen gegenüber Gott. Deswegen steigt einerseits durch ihn der Sünder zu Gott empor, so daß der Priester der Mund des Sünders, der Sprecher für ihn ist. Anderseits steigt durch ihn Gott zum Menschen herab, und so ist der Priester der Bote oder vielmehr der Mund Gottes. Insofern er aufsteigt, hat er die Rolle des Unteren und Bittenden, insofern er herabsteigt, die Rolle des Oberen und Richtenden. In der ersten Rolle vermag er gratiam impetrare, et ad hoc est idoneus; in der zweiten potest ecclesiae reconciliare. Zum Zeichen dessen wird daher in der Form der Absolution vorausgeschickt eine deprecatio per modum deprecativum und wird angeschlossen die absolutio per modum indicativum, et deprecatio gratiam impetrat, sed absolutio praesupponit. Denn niemals würde der Priester einen absolvieren, bei dem er nicht voraussetzte, daß er von Gott absolviert sei. Das Endergebnis dieser Erwägung lautet demgemäß: Die potestas clavium kann sich wohl auf die Tilgung der Schuld erstrecken per modum deprecantis et impetrantis, da-

18) Oben S. 70 f.
19) Die Annahme eines Vorauswirkens der Absolution ist deshalb — das ist offenbar der Zusammenhang — überflüssig. „Fictus" ist, wer im Bewußtsein, nicht die erforderliche contritio zu haben, das Sakrament empfängt, „non fictus", wer im guten Glauben ist, contritus zu sein, obwohl er es in Wirklichkeit nicht ist.

gegen nicht per modum impertientis. Weil indes das Wort potestas ein aktives Mitteilen aus eigener Kraft besagt — potestas sonat per modum activi et impertientis ex se —, so erstreckt sich die Schlüsselgewalt proprie loquendo nicht auf die Schuld, und die für diese Meinung angeführten Gründe bestehen zu Recht [20]). Die Berufung auf Jo 20,23 für die entgegengesetzte Ansicht wird abgetan mit der kategorischen Feststellung: quod vel illud de remissione dicitur quantum ad ostensionem, vel solum quantum ad poenam (ad 1 [474]).

So eindeutig die Ausführung dieser quaestio klingt, so sucht V. Heynck gerade von ihr aus seinen großen Ordenslehrer gegen die Meinung, daß er der Absolution keine Wirkung zur Vergebung der Schuld zuerkenne, in Schutz zu nehmen. Die Meinung beruhe auf einem Mißverständnis, weil sie nicht die Bonaventura eigentümliche Auffassung von der Kausalität der Sakramente berücksichtige. Er neige in der Frage der sakramentalen Wirksamkeit der sogenannten Pakttheorie zu und lasse allenfalls auch die Theorie der dispositiven Wirksamkeit gelten, wonach die Setzung des äußeren Zeichens die Wirkung hat, daß es auf Grund der Einsetzung des Sakraments Gott veranlaßt, die Gnade zu geben, oder doch in der Seele eine Disposition schafft, welche die Erteilung der Gnade fordert und unfehlbar nach sich zieht. Eine direkt wirkursächliche Kraft in bezug auf die Gnade und die mit ihr verbundene Vergebung der Sündenschuld könne dem äußeren Sakrament nicht zugesprochen werden, weil die Verursachung der Gnade das ausschließliche Vorrecht Gottes sei. Unter dieser Voraussetzung könne naturgemäß die Absolution nicht die Tilgung der Sünde zum Gegenstand haben, sondern nur etwas, das von einer geschöpflichen Ursache bewirkt werden könne, also einen Erlaß zeitlicher Sündenstrafe und die Versöhnung mit der Kirche. Damit sei der Absolution aber keineswegs die sündentilgende Wirksamkeit ex opere operato abgesprochen. „Eine anders geartete, abgeschwächte Kausalität, die sich sehr wohl auf die Tilgung der Sündenschuld erstrecke", lasse Bonaventura durchaus gelten. Er schreibe dem Bußsakrament die gleiche sündentilgende Kraft ex opere operato zu wie der Taufe. Hier wie dort vermittle der Priester die Vergebung der Sünden „ministerialiter et dispositive", nicht „effective". Die Vertreter der anderen Auffassung „begingen den Fehler, wirkursächliche Kausalität und die Wirksamkeit ex opere operato bei Bonaventura ohne weiteres gleichzusetzen [21]).

Es fragt sich nun, ob Bonaventura die nicht bloß einmal, sondern immer wieder vertretene These, daß die Schlüsselgewalt sich nicht auf die Vergebung der Schuld erstrecke, tatsächlich überall nur unter dem Gesichtspunkt jener ihm eigentümlichen Auffassung von der Wirksamkeit der Sakramente gemeint hat. Die bloße Möglichkeit einer solchen Deutung ist nicht beweiskräftig dafür, wenn sie nicht jeweils aus dem Zusammenhang oder aus der Gesamtauffassung des Autors dargetan werden kann. Tat-

---

20) Die der Conclusio vorausgeschickten Gründe sind: 1. Mt 9,2 ff, wonach es Blasphemie ist, wenn ein Mensch beansprucht, Sünden zu vergeben. 2. Die von Augustinus und Gregor verwertete Allegorie von der Auferweckung des Lazarus: Der Sünder muß erst vom Herrn selbst durch die Gnade belebt und vom „Tod der Schuld" auferweckt sein, ehe die Jünger und demnach auch der Priester ihn lösen können. 3. Auch bei der Taufe hat Gott nicht die Gewalt baptizendi interius et a culpa mortali solvendi anderen übertragen, ne spes poneretur in homine. Dasselbe trifft für die Buße zu. 4. Der Nachlaß der Schuld wird nur durch die Gnade bewirkt, und die Gewährung der Gnade ist allein Sache der unendlichen Macht.

21) Franzisk.-Studien 33 (1951) 162 f; 305. Vgl. das Scholion in der Quaeacchi-Ausgabe IV, 474 f.

sächlich gibt es aber keine Stelle, wo dieser selbst der These jene Begründung gäbe. Die nachdrückliche Betonung, daß Gott allein Sünden vergeben könne, hat mit der allgemeinen Sakramentstheorie nichts zu tun, zeigt vielmehr nur die besondere Eigenart des Bußsakraments auf. Die auf alle Sakramente anzuwendende Pakttheorie schließt nur eine direkte, nicht eine indirekte Wirkursächlichkeit in bezug auf die Gnade aus, so daß indirekt dem äußeren Zeichen des Sakraments doch die Gnadenwirkung zuerkannt wird. Causalitas sacramentorum non est aliud quam quaedam efficax ordinatio ad recipiendam gratiam ex pactione divina (d. 1 p. 1 q. 5 [26]). Die „wirksame Hinordnung" auf die Gnade rechtfertigt es, auch dem Sakrament selbst die Wirkkraft zuzusprechen: Illa efficax . . . virtus est sacramenti, et ratione illius disponit hominem, ut habeat gratiam, quia efficaciter ordinat ad habendam et suscipiendam gratiam (d. 1 p. 1 q. 4 [23 f.]). So wird z. B. den Wandlungsworten in der Messe Wirkkraft im weiteren Sinne beigelegt, nicht als ob das Wort irgendeine Qualität erhalten hätte, durch die es wirkte, sondern weil durch die göttliche Einsetzung festgelegt ist, daß, wenn der Priester mit der Intention, das Sakrament zu vollziehen, das Wort ausspricht, das Brot verwandelt wird. In diesem Sinne will Bonaventura auch das Axiom verstanden wissen: sacramenta novae legis esse causam et efficere . . .: non quia gratiam donent, sed quia efficacem ordinationem habent ex divina pactione ad gratiam (d. 10 p. 2 a. 1 q. 3 [232] [22]). Das gleiche wie vom äußeren Zeichen gilt vom Spender des Sakraments. Im Gegensatz zu der Gott vorbehaltenen potestas auctoritatis besteht die potestas ministerii darin, ut per hominem possit exterius ministrari et verbum et elementum (d. 5 a. 3 q. 1 [1228]). Aber da dieser „äußere Dienst" der Priester mit einer unfehlbaren Wirkung verknüpft ist, sind sie unter diesem Gesichtspunkt auch selber Träger der sakramentalen Kraft. Obwohl die Konsekration nur in virtute Verbi increati vollzogen wird (d. 10 p. 2 a. 1 q. 3 [232]), heißt es schlechthin, daß die Priester possunt conficere eucharistiam (d. 13 a. 1 q. 2 [305]), daß die potestas consecrandi resideat circa sacerdotem (ebd. q. 3 [305]).

Wo sind nun die entsprechenden Aussagen im Hinblick auf das Bußsakrament? Wo ist da von einer „wirksamen Hinordnung" der Absolution auf die Vergebung der Schuld die Rede, wie wir es erwarten müßten, wenn der Absolution ebenso wie den äußeren Zeichen der anderen Sakramente nur die unmittelbare Bewirkung der Gnade im Sinne der Pakttheorie abgesprochen würde, unbeschadet der Überzeugung, daß sie tatsächlich ex opere operato Gnade und Vergebung der Schuld herbeiführte? Statt dessen stoßen wir überall auf die kategorische Verneinung eines Einflusses der Schlüsselgewalt auf die Sündenvergebung, ohne daß überhaupt der Versuch gemacht wird, dies Urteil mit der behaupteten Eigenart der sakramentalen Wirksamkeit zu begründen. Das ist um so auffallender, als Bonaventura in seinem Bemühen, die Sakramentsqualität der Buße zu erweisen, doch das größte Interesse haben mußte, die priesterliche Gewalt positiv herauszustellen und daher, wenn er in Gott die letzte Ursache der Sündenvergebung sah, zum mindesten zeigen mußte, in welchem Sinne dem priesterlichen Tun trotzdem noch eine wirkliche Kausalität auch in bezug auf die Tilgung der Schuld zukomme. Und nicht genug damit. Ausdrück-

22) Vgl. d. 3 p. 1 a. 1 q. 2 (67): in sacramento est efficientia.

lich beschränkt er die potestas clavis ministerii, also die sakramentale Kraft der Absolution, auf den Nachlaß zeitlicher Sündenstrafen (d. 18 p. 1 a. 1 q. 1 [470]; oben 72 f). Nur in bezug auf sie hat das exterius sacramentum und damit die Absolution rationem causae, in bezug auf die Schuld nur rationem signi (d. 22 a. 2 q. 2 [581]), so daß hier jedwede, nicht bloß eine unmittelbare Kausalität ausgeschaltet ist. Die dem Sakrament zukommende „dispositive" Kausalität wirkt sich in dem Erlaß zeitlicher Strafen aus.

Zu dem Einwand, daß das Bußsakrament dieselbe sündentilgende Kraft im Hinblick auf die persönlichen Sünden habe wie die Taufe im Hinblick auf die Erbsünde, hat Bonaventura schon selbst Stellung genommen (d. 18 p. 1 a. 2 q. 1 ad 2 et 4 [474]). Er läßt den Satz als allgemein anerkannte Wahrheit gelten, weist aber die Gleichsetzung des Sakramentes mit der Absolution ab. Denn zum Sakrament gehöre die res interior, d. i. die contritio, welche die Sündenvergebung bewirke[23]). In dieser Beziehung liege die Sache bei Taufe und Buße gleich. Auch die Taufe sei nicht causa efficiens der Sündenvergebung, sondern die virtus divina. Auch bei der Taufe erfolge die Sündenvergebung ratione rei interioris, quam solus Deus infundit. Doch wenn für sie allgemein zugegeben werde, quod delet omnem culpam, so dürfe man deswegen noch nicht auch in bezug auf die Buße sagen, quod sacerdos virtute clavium ministerialiter absolvit a culpa (opp. 4). Denn die Schlüsselgewalt sei etwas Geschöpfliches, begreife nicht die Gnade in sich (wie die contritio), sei vielmehr etwas Äußeres, an dem Priester Haftendes. Aus diesem Grunde könne ihr nicht zugeschrieben werden, was von dem Sakrament der Taufe als solchem gelte. Denn wenn ihr die Reinigung zugesprochen würde, dann könnte das, weil die Formalursächlichkeit nicht in Frage käme, nur im Sinne der (als unmöglich erwiesenen) Wirkursächlichkeit verstanden werden[24]). Deutlicher als es hier geschieht, kann kaum zum Ausdruck gebracht werden, daß der Priester mit seiner Schlüsselgewalt nicht nur nicht effective, sondern auch nicht „ministerialiter et dispositive" von der Schuld absolviert. Von der Taufe, obwohl sie nicht causa efficiens der Sündenvergebung ist, kann man mit Rücksicht auf ihre dispositive sakramentale Wirksamkeit anstandslos sagen: quod delet omnem culpam, nicht aber von der Absolution, der in bezug auf die Schuld keine sakramentale Kausalität zugestanden wird.

Mit dieser Feststellung harmoniert durchaus die in derselben quaestio gemachte Aussage über die Wirksamkeit der deprekativen Absolution, die der indikativen vorausgeschickt wird. Sie ist ein Gebet, das die Gnade für den Sünder von Gott erfleht, aber nicht ex opere operato bewirkt, und liegt grundsätzlich auf der gleichen Ebene wie das Gebet, mit dem „ein gerechter Mann" für den Sünder Gnade erlangen kann, wenn das Gebet des Priesters im Hinblick auf sein Mittleramt auch von besonderer Kraft sein wird (opp. 3 und sol. [473 f.]). Der Begnadigungsprozeß vollzieht sich in der Weise, daß auf das priesterliche Gebet hin Gott die zur Vergebung nicht ausreichende attritio des Büßers durch seine Gnade formiert und damit zur

---

23) Dicendum, quod sacramentum paenitentiae accipitur, prout comprehendit rem interiorem, scilicet contritionem per eum modum, per quem in perfectione poenitentiae tria concurrunt, scilicet contritio, confessio et satisfactio (ad 2).

24) . . . Sed potestas clavis dicit postetatem creaturae rationalis nec concernit gratiam, sed quod exterius est; quia clavis est extra in sacerdote, et ideo non sic ei attribuitur. Si enim sibi attribueretur mundatio, cum hoc non possit intelligi per modum informandi, intelligeretur per modum efficiendi (ad 4).

sündentilgenden contritio erhebt: Attritio . . . freqenter ob confessionem superadiunctam et absolutionem sacerdotis formatur per gratiam, ut fiat contritio, sive ad ipsam contritio subsequatur, et multis ibi gratis conceditur (d. 17 p. 2 a. 2 q. 3 [447]) [25]). Beachten wir aber, daß die Informierung der attritio „der Beicht und Absolution" zugeschrieben wird, nicht bloß der Absolution. Wie das demütige Bekenntnis und die mit ihm verbundene priesterliche Einwirkung auf den Büßer dazu angetan ist, die Reue zu beleben und zu steigern, so die in dem Gebet des Priesters bestehene Absolution. In beiden Fällen handelt es sich jedoch nicht um eine sichere, sakramentale Wirkung ese opere operato. „Oft" und „vielen", heißt es bezeichnenderweise, wird in dieser Weise die Gnade gegeben. Bonaventura ist gewiß in der Frage optimistisch. Weil niemand wissen könne, ob er die caritas und damit die contritio besitze, genüge es in der Praxis für den Hinzutritt zum Bußsakrament, wenn man die hinreichende Disposition zur caritas habe secundum probabilitatem und nicht secundum veritatem, d. h. wenn man probabiliter se disponat ad gratiam per omnium peccatorum detestationem, und solche Disposition sei eben die attritio. Zwar könnten wir im einzelnen Falle nicht wissen, ob Gott sie tatsächlich als ausreichend annehme, dürften aber probabiliter glauben, daß er acceptat vel semper vel frequenter, quae conscientia recta approbat (ebd. ad 2). Zur contritio gehöre ein Zweifaches: die Verabscheuung der Sünde und die Gnadeninformierung. Nur jene falle in den Bereich unserer Gewissensverantwortung, während diese allein bei Gott liege (ad 3). Trotz solch positiver Bewertung der attritio bleibt indes der Grundsatz unangetastet, daß erst durch die contritio im Vollsinne die Wirksamkeit des Sakraments — als Wirkung wird auch hier wieder ausdrücklich die „absolutio a poena, non a culpa" genannt — ermöglicht wird. „Niemand empfängt die Wirkung, wenn er nicht die Liebe hat, wenigstens im Anfang der Beicht oder in ihrer Mitte oder an ihrem Ende" (ad 4). Die Umwandlung der attritio in die contritio muß daher dem Sakrament vorausgehen, muß also spätestens am Ende des Beichtvorganges eintreten, bevor das Sakrament durch die indikative Absolution, die seine Form ist, vollzogen wird. Andernfalls bleibt das Sakrament unwirksam, und wenn sich der Beichtende des Ungenügens seiner Reue bewußt ist, zieht er sich durch den Mißbrauch und die Verachtung des Sakraments neue schwere Schuld zu (ebd. Concl. 3 u. ad 4). Am „Ende der Beicht" hat aber auch die „deprecatio per modum deprecativum" ihren Platz, welche die in der indikativen Absolution vorausgesetzte Gnade erfleht. So hat die „deprekative Absolution" zwar nicht sakramentale Kraft, ist aber die letzte und offenbar höchstbewertete Chance für die Erlangung der rechten Disposition zum fruchtbaren Empfang des Bußsakraments.

Bonaventura und die Franziskanerschule sind nicht die ersten, die der Absolution im Sinne eines priesterlichen Gebets sündenvergebende Wirkung beilegten. Vorher hatte schon Wilhelm von Auvergne die gleiche Lehre vertreten [26]). Das Neue bei Bonaventura ist, daß er entsprechend der in-

25) Näheres über Bonaventuras Reuelehre, insbesondere über das Verhältnis der contritio zur attritio im Gegensatz zu Thomas bei Heynck, a. a. O. 155 ff.

26) De sacramentis (Opera omn. [Venetiis 1591] 441 col. 4: Non enim sanctificatis et gratiae pristinae restitutis, ad gratiam tamen paenitentialis sanctificationis, sicut decet, appropinquantibus et paratis et peccata sua, prout recolunt, plene confessis, credimus et dicimus sacerdotali absolutione et benedictione remissionem peccatorum omnium et gratiam praestari. Auch hier

zwischen fortgeschrittenen Sakramentstheologie den Absolutionsbegriff zu klären suchte, indem er die sakramentale Kraft ausschließlich der Absolution in der indikativen Form zusprach, die sich damals schon ziemlich allgemein im Ritual durchgesetzt hatte, und in der ihr vorausgehenden deprekativen Absolution ein besonders wirksames Gebet um die zum Empfang des Sakraments notwendige Heiligungsgnade sah. Der Glaube an die Kraft auch des nichtsakramentalen Gebets war damals noch stark genug [27]), daß man mit seiner Wirkung als mit einem, wenn auch nicht sicheren, so doch „probablem" Faktum rechnete. Auf dieser Grundlage konnte dann Bonaventura ebenso, wie es auch Thomas tat, lehren, daß die attritio durch Beicht und Absolution zur contritio erhoben werde. Aber es hieße den dogmengeschichtlichen Tatbestand wesentlich verkennen, wenn man nun auch in bezug auf die sakramentale Wirksamkeit der Buße die Auffassungen der beiden großen Theologen gleichsetzen wollte. Bei Bonaventura ist es das Gebet, das die Gnadeninformierung und die Vergebung der Schuld herbeiführt und damit erst die Voraussetzung für die sakramentale Wirkung, bestehend in der Vergebung zeitlicher Strafen und in der Versöhnung mit der Kirche, schafft. Thomas dagegen schreibt alles der sakramentalen Absolution zu. Das Bußsakrament hat für ihn die Aufgabe — man beachte den Gegensatz zu Bonaventura — conferre gratiam ex virtute clavium, quibus se paenitens subiicit. Auch bei der contritio wirkt sich die Schlüsselgewalt aus in dem unerläßlichen votum sacramenti (De ver. 28 a. 8 ad 2), so daß auch die Umwandlung eines attritus in einen contritus sich virtute gratiae collatae in sacramento vollzieht (in Matth c. 16). Zwar setzt die Absolution für ihre Wirksamkeit schon die von der Gnade informierte contritio voraus. Weil aber der Rechtfertigungsprozeß in instanti erfolgt, will Thomas keinen Widerspruch darin finden, daß in demselben Augenblick die contritio als causa dispositiva die Wirksamkeit der Absolution ermöglicht und umgekehrt die Absolution als causa instrumentalis die contritio bewirkt (IV Sent. d. 22 q. 2 a. 1 sol. 2). Es ist hier nicht der Ort, auf die Schwierigkeit dieser Erklärung einzugehen. Jedenfalls hat der Aquinate als erster die sakramentale Wirkung der Absolution auch in bezug auf die Vergebung der Schuld mit aller Entschiedenheit geltend gemacht und damit das Bußsakrament als das ausschließliche Mittel der Sündenvergebung zur Anerkennung gebracht. Während für Bonaventura im Hinblick auf die Tilgung der Schuld das „äußere Sakrament" lediglich rationem signi und nur im Hinblick auf den Straferlaß auch rationem causae hat, verkündet Thomas: Remissio culpae est effectus paenitentiae, principalius quidem ex virtute clavium (S. th. III q. 86 a. 6).

---

ist nicht, wie frühere Autoren (z. B. P. Schmoll, W. Rütten, A. Vacant) anzunehmen geneigt waren, der Absolution die sakramentale Kraft der Sündenvergebung zugesprochen. Der Priester mit seinem Gebet hat nicht die Bedeutung einer unerläßlichen ministerialen Wirkursache, sondern einer dem Büßer zustatten kommenden occasio, nicht wesentlich anders als die Gebete der Frommen überhaupt. Vgl. ebd. 402 col. 1: Sanctificatio sive eorum, qui se convertunt, sive qui revertuntur ad civitatem Dei et populi sanctorum, virtute fit et orationum et precum occasione sanctorum. Deswegen, heißt es ein andermal wörtlich, „verkündet der Beichtvater nicht nach Art weltlicher Richter: ‚wir sprechen dich los', sondern verrichtet vielmehr ein Gebet über ihn (den Sünder), daß Gott die Lossprechung, Vergebung und Gnade gewähren möge" (ebd. 472 col. 1). Richtig herausgestellt, hat den Sachverhalt A. Teetaert, La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIIIe jusqu'au XIVe siècle (Bruges-Paris 1926) 260 f.

27) Es sei erinnert an die große Bedeutung, die man noch im 12. Jahrhundert den als Vorläufer der Ablässe anzusehenden nichtsakramentalen Absolutionen zuschrieb, welche wesentlich nichts anderes waren als von Trägern der Lösegewalt gemachte Fürbitten um Sündennachlaß. Vgl. B. Poschmann, Der Ablaß im Licht der Bußgeschichte (1948) 15 ff; 50 f.

Die Grundlagen der Geschichtsphilosophie Ottos von Freising[1])

Von Josef Koch, Köln

ZWEI PHILOSOPHISCHE Disziplinen, die erst in der Neuzeit ausgebaut wurden und heute eifrig gepflegt werden, reichen mit ihren Anfängen in das 12. Jahrhundert zurück, die Sprach- und die Geschichtsphilosophie. Mit den Problemen, die die Sprache bietet, befaßten sich Peter Abaelard[2]) und der noch wenig bekannte Petrus Eliae[3]). Als ersten Geschichtsphilosophen können wir Otto von Freising betrachten. Wenn wir das sagen, heben wir ihn vor allem von Augustinus ab. Denn es ist ja auch üblich, von dessen Geschichtsphilosophie zu sprechen. Nun ist ja nicht zu leugnen, daß sich in dem gewaltigen Werk *De civitate Dei* viele philosophische Kapitel befinden; nimmt man aber das Werk als Ganzes, so kann man es nur als theologisches und die in ihm entfaltete Theorie der Geschichte nur als Geschichtstheologie ansehen. Da Otto nun ausdrücklich an Augustin und Orosius anknüpft[4]), ist es begreiflich, daß man in ihm nicht mehr als deren Nachfahren sieht. So wird z. B. in dem Handbuch von Überweg-Geyer[5]) die *Chronica* zwar als „die bedeutendste Leistung des Mittelalters auf dem Gebiet der Geschichtsphilosophie" bezeichnet, zugleich aber hinzugefügt, daß Ottos Anschauung sich nicht wesentlich von der „seines großen Vorbildes Augustin" unterscheide. É. Gilson[6]) sagt ebenfalls, daß Otto weithin von Augustin und Orosius inspiriert sei, hebt aber mit Recht hervor, daß er deren Perspektiven nicht übernehmen konnte, weil er in einer ganz andern Welt lebte. Im übrigen urteilt er, daß „dieser Zisterzienser in der Geschichte nichts anderes sieht als die Geschichte eines langen und unaufhörlichen Verfalles". Wir wollen hier noch dahingestellt sein lassen, ob dieses Urteil richtig ist. Jedenfalls wird damit aber das eigentliche Anliegen des Historikers Otto nicht getroffen. Erstaunlicherweise ist Otto in dem 13. Band der großen französischen Kirchengeschichte, der die philosophisch-theologischen Strömungen vom 9. bis zum 14. Jahr-

---

1) Diese Untersuchung verdankt ihr Entstehen einer von Herrn Kollegen Gerhard Kallen und mir im SS 1952 gemeinsam abgehaltenen Seminar-Übung über die Geschichtsphilosophie Ottos von Freising. Die Prologe der Chronik waren der unmittelbare Gegenstand der Interpretation; die Historiker unter den Studenten mußten dabei die geschichtlichen Texte vorbereiten, die zum Verständnis wichtig sind, die Philosophen Ottos philosophische Kapitel. Die gemeinsame Arbeit erwies sich als sehr fruchtbar, und ich muß auch an dieser Stelle für die empfangenen Anregungen herzlich danken.

2) Vgl. B. Geyer, Die philosophischen Schriften Peter Abaelards (Beiträge zur Geschichte der Philos. u. Theol. des Mittelalters XXI, 1919—1933).

3) Vgl. H. Roos, Die Modi significandi des Martinus de Dacia, Forschungen zur Geschichte der Sprachlogik im Mittelalter (Beiträge usw. XXXVII,2 1952), S. 92 ff.

4) Ottos Werke werden nach folgenden Ausgaben zitiert: Ottonis Episcopi Frisingensis Chronica sive Historia de duabus civitatibus, ed. alt., recogn. A. Hofmeister (SSrerGerm. in usum scholarum), 1912; Ottonis et Rahewini Gesta Friderici I. Imperatoris, ed. tertia, rec. G. Waitz (in derselben Sammlung), 1912. — Über Augustinus und Orosius als Vorbilder Ottos vgl. *Chronica* I, Prol., S. 9,8 ff; VIII, Prol., S. 392,9 ff.

5) Die patristische und scholastische Philosophie, [11]1928, S. 241.

6) La philosophie au moyen âge des origines patristiques à la fin du XIVe siècle, [3]1947, S. 328 f.

hundert darstellt, ganz übergangen[7]). Das muß man wohl dahin deuten, daß die Verfasser Otto keine eigenständige Bedeutung zumessen. Nun haben wir zwar seit einem halben Jahrhundert zwei Monographien über Ottos Geschichtsphilosophie von J. Hashagen[8]) und J. Schmidlin[9]) und von letzterem noch eine Aufsatzreihe über seine Philosophie. Mir scheint aber, daß beide nicht den rechten Zugang zu den Gedankengängen des Freisinger Bischofs gefunden haben.

Otto macht uns freilich diesen Zugang nicht leicht. Aus seinem Brief an Reinald von Dassel erhält man den Eindruck, daß er jede Wissenschaft von der praktischen Seite her auffaßt. Denn er sagt, daß jede in zwei praktischen Funktionen besteht, „in fuga et electione" (*Chronica*, S. 4,12 f.), d. h. in der Meidung des Falschen und in der Wahl des Richtigen, und erläutert das an Grammatik, Logik und Geometrie, um dann für den Historiker die Folgerung zu ziehen, daß er die Lüge fliehen und der Wahrheit allein ohne Ansehen der Person dienen muß.

In die gleiche Richtung weist, was er im Prolog zum 1. Buch über die Pflicht des Weisen schreibt, der sich nicht wie ein wirbelndes Rad drehen[10]), sondern in der Beharrlichkeit tugendhaften Lebens wie ein Quaderstein feststehen soll. „Da es nun im ständigen Wechsel der Zeiten keinen Halt gibt, welcher vernünftige Mensch könnte es da nicht für richtig halten, daß der Weise aus diesem Wechsel zu der dauernden und unverrückbaren Gemeinschaft (civitas) der Ewigkeit wandern muß?" (S. 6,14—19). Freilich ist hier schon sehr zu beachten, daß trotz des christlichen Gedankens nicht vom Gläubigen, sondern vom Weisen die Rede ist und daß es vorher heißt, die Notwendigkeit, sich nicht an die zeitlichen Dinge zu hängen, sondern sie zu überschreiten, erschließe sich dem Blick der Vernunft[11]). Otto schreibt hier also bewußt als Philosoph, der vom Glauben absieht, und das ist eine ganz unaugustinische Haltung, aber für die philosophiebeflissene Schule von Chartres und ihre Freunde ganz charakteristisch.

Finden sich nun auch gleich zu Beginn der *Chronica* Bemerkungen, die den Geschichtstheoretiker Otto erkennen lassen — so sein wichtiger Hinweis auf das „Gesetz des Ganzen"[12]), d. h. der ganzen Weltzeit, nach dem die vier großen Weltreiche aufeinandergefolgt sind und dauern werden —, so erschließen sich uns die Grundlagen seines geschichtsphilosophischen Denkens nicht in der *Chronica*, sondern in dem späteren Werk, den *Gesta Friderici*. Das ist um so mehr zu beachten, als man, gestützt auf Ottos eigene Aussagen[13]), die „iocunda historia" der *Gesta* der Tragödie der *Chronica* entgegenstellt. „Quod opus — gemeint sind die *Gesta* — si cum Chronico confers, valde diversum esse utriusque indolem non negabis", schreibt G. Waitz in der Praefatio zu seiner Ausgabe (S. XVI) und gibt damit gewiß nicht nur seine eigene Meinung wieder. Sieht man auf den

---

7) A. Forest — F. Van Steenberghen — M. de Gandillac. Le mouvement doctrinal du IXe au XIVe siècle (Histoire de L'Eglise depuis les origines jusqu' à nos jours, T. 13), Paris 1951.

8) J. Hashagen, Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker, 1900.

9) J. Schmidlin, Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising, 1906. Derselbe, Die Philosophie Ottos von Freising, Philos. Jahrbuch 18 (1905), S. 156—175; 312—323; 407—423.

10) Dieser Vergleich kehrt mehrfach wieder. Vgl. *Chron.* VI,9, S. 271,3 ff; VI,17; S. 278,2 ff; VII,35, S. 373,27 ff.

11) Zu der Bedeutung von „intuitus rationis" vgl. *Chron.* III,4, S. 141,3—5; V,1, S. 229,31—35.

12) *Chron.*, Ep. ad Reginaldum, S. 5,19 ff.

13) Vgl. *Chron.*, Ep. ad Fridericum imp., S. 2,30 ff.; *Gesta* I,47, S. 65,1 ff.

Tenor beider Werke, auf die ganz verschiedene Stimmung, in der sie geschrieben sind, so kann man diesem Urteil nur zustimmen. Anders ist es aber, wenn man auf das eigentlich Philosophische schaut. Das hat sich nicht geändert, nur nimmt sich Otto im zweiten Werk mehr Muße, die Grundlagen seiner Geschichtsauffassung darzulegen. Von entscheidender Wichtigkeit ist dabei *Gesta* I,4 und 5; wir werden uns daher mit diesen Kapiteln vor allem zu befassen haben.

I.

In *Gesta* I,4 erzählt Otto den Aufstand der Sachsen gegen Heinrich IV. (1073/74). Hatten sie lange seine Herrschaft geduldig ertragen, so wurden sie durch sein übermütiges Wort: im ganzen Reich sei niemand, mit dem er seine Kräfte messen könne, sie seien alle zu feige dazu, so erbittert, daß der ganze Stamm sich gegen ihn erhob. Er mußte aus seiner Feste Harzburg fliehen, und diese wurde völlig zerstört. „Mögen sich also die Fürsten des Erdkreises, die auf der Höhe stehen, ihren allerhöchsten Schöpfer vor Augen halten und Maßhaltung bewahren, damit sie nach Ciceros Lehre um so demütiger handeln, je höher sie stehen" (S. 15,31 bis 16,2). Das Wortspiel: „in *summo* positi omnium *summum* creatorem suum" läßt sich kaum wiedergeben. Man muß es aber im Auge behalten, um das folgende Zitat würdigen zu können: „Denn — so fährt Otto fort — wohl bekannt ist das Wort der Ärzte, die die Hinfälligkeit der menschlichen Konstitution (fallaciam complexionum) betrachten: ‚Melius est ad summum quam in summo', d. h. besser ist es, wenn man sich auf dem Wege zur höchsten Kraftentfaltung befindet, als wenn man sie erreicht hat" (S. 16,2—4). Otto begründet dieses Dictum so: da die menschliche Natur aus vielen Teilen zusammengesetzt ist, so neigt sie der Auflösung zu. Daher kann der Mensch niemals in demselben Zustand verharren; ist er also zu einem Zustand höchsten Wohlbefindens gelangt, so muß er wieder absinken (S. 16,4—8). Im folgenden 5. Kapitel gibt er diesen Überlegungen einen metaphysischen Unterbau. Es ist aber sehr zu beachten, daß Otto am Schluß dieses Kapitels jenes Dictum wiederholt, begründend hinzugefügt, es müsse ein Absinken erfolgen, da keine Steigerung mehr möglich sei, und im Zusammenhang damit auf die ärztliche Vorschrift hinweist, man solle eine solche aufs höchste gesteigerte, gute leibliche Verfassung mit Bedacht mindern. Herr Kollege Leo Norpoth, unser Kölner Medizin-Historiker, konnte mir erfreulicherweise — auch hier sei ihm dafür Dank — die dem Mittelalter wohl bekannten *Aphorismen* des Hippokrates als Quelle dieser medizinischen Sätze Ottos nachweisen. Hippokrates sagt[14]):

Bei den Sportsleuten ist die vortrefflichste leibliche Verfassung gefährdet, wenn sie den höchsten Punkt erreicht hat. Denn sie kann nicht in demselben Zustand bleiben

14) Aphorismoi I,3 (Oeuvres complètes d' Hippocrate, par É. Littré, IV, Paris 1844, p. 458/460). Damit vgl. Ottos Sätze: „Optime enim a physicis fallaciam complexionum considerantibus dictum cognoscitur: ‚Melius est ad summum quam in summo'. Cum enim homo ... natura tamquam ex multis composita ad dissolvendum tendente, numquam in eodem statu manere valeat, si in summo fuerit, mox eum declinare oportebit." — „Bene ergo ... dictum est: ‚Melius est ad summum quam in summo', quia cum amplius quo crescat non habeat, decrescere necesse est. Sicut autem a medicis praecipitur, ut bonae habitudines, cum in summo fuerint, solvantur ..." (S. 16,2—8; 22,10—15). M. Ritter, Die Entwicklung der Geschichtswissenschaft, 1919, S. 96 Anm. 3, hat wohl gesehen, daß dem Satz ‚Melius est ad summum quam in summo' eine besondere Bedeutung zukommt, aber er sieht sie leider nur darin, „daß die trübe Grundstimmung auch in den *Gesta* nicht verschwunden ist."

und unbewegt verharren. Da sie aber nicht verharren noch sich weiter zu einem noch bessern Zustand entwickeln kann, bleibt nur übrig, daß sie sich verschlechtert. Deswegen ist es angebracht, diese gute Verfassung bald zu mindern, damit der Leib wieder einen neuen Anfang des (gesundheitlichen) Wachstums nehmen kann.

Auf welchem Wege Otto zur Kenntnis dieses Aphorismus des berühmten griechischen Arztes gelangt ist, konnten wir noch nicht feststellen. Es ist zunächst wichtiger, daß er ihn kannte und ihn — darüber muß man sich klar sein — zu einem Ausgangspunkt geschichtsphilosophischer Betrachtung macht. Er läßt uns damit schon wissen, daß er — im Unterschied zu Augustin — den Menschen als das eigentlich in der Geschichte handelnde Subjekt ansieht[15]). Er leugnet natürlich nicht, daß Gott der Herr der Geschichte ist[16]) und daß die Engel[17]) und Teufel[18]) an ihr ihren machtvollen Anteil haben; aber die Geschichte als solche wird vom Menschen gemacht. Otto sieht das klar, und so kommt er zu seinem Grundproblem: worauf beruht es, daß der Mensch ein geschichtliches Wesen ist? Die erste Antwort entnimmt er der ärztlichen Erfahrung, die den konkreten Menschen kennt: der Mensch ist nicht nur ein veränderliches Wesen — das trifft auf alle Geschöpfe der irdischen Welt zu —, vielmehr zeigt schon seine leibliche Konstitution, daß seine Lebenslinie eine Kurve ist, die vielleicht unter günstigen Bedingungen steil zu großer Höhe ansteigt, dann aber notwendig wieder absinkt, weil es nirgendwo ein unveränderliches Beharren gibt[19]). Otto hätte sicher den optimistischen Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts abgelehnt; aber ebensowenig betrachtet er die Menschheitsgeschichte als „une longue et continuelle décadence“[20]).

II.

Wenden wir uns nun der metaphysischen Untersuchung Ottos im 5. Kap. (S. 16—22) zu[21]). Die Quellen, die er benutzt, gibt er selbst zum Teil an:

---

15) Das wird gerade in den Prologen der Chronik deutlich. Vgl. z. B. I, Prol., S. 7,15 ff. über seine schriftstellerischen Absichten. Wie hier so betont er auch sonst, daß er von den „Sterblichen“ schreibt (z. B. *Chron.* II,51, S. 129,9 ff). — An den beiden Hauptstellen, an denen er den Gang der politischen Macht und der Wissenschaft von Osten nach Westen darlegt, wird deren menschlicher Charakter betont; vgl. I, Prol., S. 8,3—4: „humana potentia . . . mortalium sapientia“; V, Prol., S. 227,1: „omnis humana potentia vel sapientia“.

16) Vgl. *Chron.*, Ep. ad Fridericum I. imp., S. 2,26 f; III, Prol., S. 134,10 ff; III,12, S. 148,26 ff; IV, Prol., S. 180,2 ff; VII, Prol., S. 307 ff.

17) Vgl. besonders *Chron.* VIII,30, S. 441 ff.

18) Vgl. z. B. *Chron.* I,26, S. 60,31 ff.

19) Vgl. auch *Chron.* V,36, S. 260,10 ff, wo er die Unstäte der „mundialis dignitas“ mit einem dauernd sich hin und her wälzenden Fieberkranken vergleicht.

20) Wie E. Gilson, La philosophie au moyen âge, S. 329, meint.

21) J. Schmidlin hat sich wohl am ausführlichsten mit diesem Kapitel in seiner Aufsatzreihe über die Philosophie Ottos von Freising, Philos. Jahrbuch 18 (1905), S. 157, 320—322, 409—416, befaßt. So verdienstlich damals gewisse Teile dieser Untersuchung waren (vor allem der erste Teil über das Verhältnis Ottos zu Aristoteles), so wenig glücklich ist die Behandlung dieses Kapitels. Schmidlin meinte, in den *Gesta* seien die philosophischen Kapitel unorganisch mit der geschichtlichen Darstellung verbunden, und insbesondere verbinde nur ein dünner Faden I,5 mit dem Vorhergehenden (S. 157 f). Einmal bezeichnet er das Kap. als eine Abriß der Logik Ottos (S. 409), ein anderes Mal als knappes Kompendium seiner Philosophie (S. 413). Dementsprechend glaubt er, bei der Interpretation den logischen und den metaphysischen Gehalt des Textes voneinander trennen zu können. Seine innere Einheit und logische Struktur ist Schmidlin nicht aufgegangen. — Es ist bedauerlich, daß K. Langosch in seinem Artikel über Otto in Stammlers Verfasserlexikon des deutschen Mittelalters III, Sp. 679—695, seine Angaben über *Gesta* I,5 (Sp. 690) aus einzelnen Sätzen Schmidlins (S. 413, 415, 409) so zusammenstelit, daß man sie erst versteht, wenn man auf dessen Aufsatz zurückgreift. — Joh. Spoerl, Grundformen hochmittelalterlicher Geschichtsanschauung, 1935, S. 37 ff., wird m. E. der philosophischen Bedeutung Ottos nicht gerecht. Er vermißt den Einfluß der Dialektik Abaelards. Das ist aber sehr verständlich, wenn man bedenkt, daß er der gegnerischen Schule des Gilbertus Porreta angehört. Die Eigenständigkeit Ottos zeigt sich darin, daß er dessen Lehren zur Grundlage seiner Geschichtsphilosophie macht.

Platos Timaeus in der Übersetzung und mit dem Kommentar des Chalcidius, die logischen Schriften des Aristoteles und die Werke des Boëthius. Seinen Lehrer Gilbertus Porreta nennt er in diesem Kapitel nicht, obwohl seine Theorie von der Struktur der endlichen Dinge im wesentlichen dessen Lehre wiedergibt. Man kann deshalb nicht von einem Verschweigen seiner Hauptquelle sprechen, da Otto ja sich oft genug als Schüler Gilberts bekennt. Es ist auch nicht so, daß er hier ein Werk seines Lehrers ausschreibt; vielmehr hat er das von ihm Gelernte sich offensichtlich ganz zu eigen gemacht, so daß er darüber frei verfügt. Darauf kommt es aber an. Ottos Eigenständigkeit zeigt sich nun sofort darin, daß er seine Untersuchung bewußt philosophisch aufbaut[22]). Er spricht zwar bei der Erörterung des Begriffes „genuinum" unbedenklich von der Dreieinigkeit Gottes, aber nur, um sogleich hinzuzufügen, daß wir Christen deshalb nicht wie Plato drei Ursprünge (principia) annehmen, sondern nur einen Ursprung und ein Ewiges (S. 16,31—17,3). Dieses eine Ewige ist die Gottheit oder göttliche Wesenheit (divinitas, S. 17,3.8.16; divina essentia, S. 17,13; 19,36). Ausdrücklich hebt er die philosophische Gotteserkenntnis von der theologischen ab:

Wenn wir uns zur Betrachtung des erhabenen Wesens der Gottheit aufschwingen, gewinnen wir eher durch Verneinung eine Erkenntnis als durch Bejahung, d. h. eher durch die Angabe, was sie nicht ist, als was sie ist. Denn hier hat unser Verstand keinen festen Halt, sondern wir tasten uns nur wie an eine unsichere Sache heran (S. 17,15—19).

Und nochmals bei Erläuterung des Begriffes „nativum":

Wir schwingen uns hier nicht zu Aussagen über die innergöttliche und unaussprechliche Zeugung oder Geburt auf, sondern stellen unsere Untersuchung nur über das Entstehen an, das von den Philosophen gewöhnlich als „genitura", von uns (Christen) als „factura" oder „creatura" bezeichnet wird (S. 20,8—11)[23]).

Charakteristisch ist endlich, daß Otto bei der Verwertung von *De trinitate* sich auf Boëthius als Philosophen — und zwar den Philosophen — beruft und aus Kap. 2 die auch für Meister Eckharts Denken so wichtige Stelle zitiert, an der Boëthius Gott als „Dieses" (hoc) den Geschöpfen gegenüberstellt, die „Dies und Das" (hoc et hoc) sind, und mit ihm „Dieses" als das Schönste und Machtvollste preist (S. 18,35—19,8).

Wenn ich nun oben Ottos Untersuchung als metaphysische bezeichnet habe, so bedarf das der genaueren Bestimmung. Als eigene philosophische Disziplin ist die Metaphysik dem 12. Jahrhundert noch unbekannt. Sie tritt erst im nächsten Jahrhundert in den Gesichtskreis des christlichen Abendlandes, und dann gleich in den verschiedenen Ausgestaltungen durch Avencebrol, Maimonides, Avicenna, Aristoteles und dessen Kommentator

22) Vgl. I,4 gegen Ende (S. 16,8—10) „Cuius rei causa paulisper philosophari liceat, etenim ‚Felix qui potuit rerum cognoscere causas (Vergilii *Georg.* II,490)." Die Sache, die ihn zu seiner philosophischen Untersuchung veranlaßt, ist die unmittelbar vorher wiedergegebene Ansicht der Ärzte von der dem Menschen eigentümlichen Hinfälligkeit. Diese Ansicht beruht, wie schon betont wurde, auf Erfahrung. Otto genügt das nicht, er will zu den Ursachen, und zwar zu den letzten Ursachen der „Tendenz des Menschen zur Wiederauflösung" (S. 16,6) vordringen.

23) „Non enim hic ad effandum de theologica et ineffabili generatione seu nativitate attollimur, sed tantum de ea, quae a philosophis genitura, a nobis factura seu creatura dici solet, disputationem instituimus." Die Wiedergabe von „theologica" mit „innergöttlich" scheint sehr frei zu sein. Man muß sich aber vor Augen halten, daß im 12. Jhdt. „theologicus" noch nicht so scharfer technischer Ausdruck wie im 13. ist und auch im gleichen Sinne wie „divinus" gebraucht wird. Vgl. auch *Chron.* III, Prol., S. 131,16 ff.

Averroes. Von ihnen allen ist ohne Zweifel Avicenna der erste Lehrmeister der Metaphysik, und zwar deshalb, weil er in den ersten Büchern seines Werkes diese Wissenschaft kritisch von der Logik abgrenzt. Die Erstlingsschrift des hl. Thomas *De ente et essentia* zeigt sehr schön, welches Echo er im Abendland fand. Denn das ist das eigentliche Anliegen dieser mit Recht berühmt gewordenen und immer wieder studierten Schrift, an einem Grundproblem die Sicht des Metaphysikers von der des Logikers zu trennen. Otto von Freising lebt nicht nur in einer philosophischen Welt, für die Philosophie gleich Dialektik (Logik) war, sondern gehört der Schule Gilberts an, der den Begriffsrealismus vertritt[24]). Je mehr er es für notwendig erachtet, angesichts der Erhabenheit Gottes von ihm nur via negationis zu sprechen, um so weniger Hemmungen hat er, in unsern Begriffen ein unmittelbares Abbild der Dinge zu sehen. Wenn er nun (S. 16,9) „philosophari" mit Vergils „rerum cognoscere causas" umschreibt, dann denkt er — aristotelisch gesprochen — nicht an Wirk- und Zielursache, sondern an die Formursache. Was er darunter versteht, verdeutlicht am besten der Satz: „Teile nenne ich hier die Formen, die zur Bildung einer Art entweder als Gattungsformen an die Spitze gestellt oder als unterscheidende hinzugefügt werden oder sie als akzidentelle begleiten" (S. 17,34—37). Die Formen, die die Strukturen der Dinge ausmachen, entsprechen also nicht nur den begrifflichen Unterscheidungen, die wir zu machen gewohnt sind, sondern sind mit ihnen identisch.

Die These, die Otto beweisen will, steht zwar, wie wir sahen, bereits am Schluß des 4. Kapitels, sie erscheint aber erst in scharfer Formulierung gegen Schluß des fünften (S. 21, 21 ff): Der Mensch ist das allerhinfälligste Wesen. Beweis: er ist am allermeisten zusammengesetzt, also neigt er am meisten zur Auflösung in seine Teile. Um das klarzumachen, stellt Otto die vielfältige Zusammengesetztheit der Geschöpfe der absoluten Einfachheit Gottes gegenüber. Es ist aber bezeichnend, daß er zunächst weder von Gott noch von den Geschöpfen spricht, sondern von einer für ihn offensichtlich evidenten begrifflichen Einteilung alles Seienden in das, was ursprünglich, d. h. nicht entstanden, und das andere, was abgeleitet, d. h. entstanden, ist:

Quidquid est aut genuinum est aut nativum[25]). Sicut autem genuinum non potest esse non simplex et, ut ita dixerim, non singulare, non solitarium, ita nativum non potest esse non compositum, non conforme, non concretum. (S. 16, 11—15.)

Das wird „mit notwendigen Gründen" (S. 17, 4) bewiesen, und es ist ein Genuß, Otto dabei zu folgen — sofern man solchen Deduktionen einen Genuß abgewinnen kann. Aber, ob mit oder ohne Genuß, wer den Geschichtsphilosophen Otto verstehen will, muß sich in diese Gedankengänge einarbeiten, schon weil hier als letzte Bestimmung des „nativum" das Merkmal „concretum" erscheint. Denn da Otto es als Historiker mit dem Konkreten, und nicht mit Allgemeinheiten zu tun hat, so ist es doch wohl wichtig zu wissen, was er unter „concretum" versteht. Und vielleicht be-

---

24) Vgl. É. Gilson, La philosophie au moyen âge, S. 264 ff. A. Forest in Histoire de L'Église 13, S. 81 ff.

25) J. Schmidlin behauptet (a. a. O., S. 413), daß Otto den Ausdruck „genuinus" selbst geprägt und dem Terminus „nativus" eine völlig neue Bedeutung gegeben habe. Das ist nicht richtig. Gilbertus Porreta schreibt im Kommentar zu Boethius *De hebdomadibus:* „Sicut enim a genuino nativum, ab aeterno temporale, ab uno alterum, sic a simplici auctore quodlibet compositum esse oportet" (PL 64, 1328 C).

mühen sich auch diejenigen einmal darum, für die es ausgemacht ist, daß „das Mittelalter" kein Verständnis für das Individuelle und Konkrete hatte. Ich muß es mir nun hier versagen, den oben zitierten Text sofort zu übersetzen; denn eine gute Übersetzung setzt die Interpretation voraus. Vielmehr gehe ich zunächst auf die drei Bestimmungen des Ursprünglichen oder Nichtentstandenen ein, das mit Gott identisch ist. Die Einfachheit Gottes ergibt sich unmittelbar aus seiner Ursprünglichkeit. Er könnte nur zusammengesetzt sein, wenn er sein Sein von einem andern Wesen hätte. Seine Einzigartigkeit — das Wort „singularis" [26]) hat hier natürlich nichts mit Vereinzelung zu tun — ergibt sich daraus, daß er weder in Wirklichkeit seinesgleichen hat noch seiner Natur nach haben kann. Um das klarzumachen, entwickelt Otto hier schon den Begriff der den Nativa eigentümlichen „conformitas"; wir lassen das hier beiseite, um Wiederholungen zu vermeiden. Das dritte Merkmal der „solitaritas" läßt sich von dem der „singularitas" nur unterscheiden, wenn man von Ottos Lehre von zwei Arten der Zusammensetzung ausgeht; die eine bezeichnet er als „compositio", die andere als „concretio". Diese Unterscheidung wird später verständlich gemacht. Hier genügt es zu sagen, daß durch die „solitaritas" jede erdenkliche Art von Zusammensetzung in Gott ausgeschlossen und er als „Dieses" bestimmt wird, das sich selbst völlig genügt. Alle endlichen Dinge sind immer auf etwas angewiesen, was sie selbst nicht sind, seien es die Teile, aus denen sie bestehen, seien es die Akzidentien, in denen sich ihre Natur erst entfaltet. Das alles fällt bei Gott fort, weshalb Otto ihn mit Boëthius als „fortissimum" bezeichnet (S. 17,3—19,17).

III.

Aus dieser dreifachen Kennzeichnung des göttlichen Wesens zieht Otto nun den Schluß, daß sich die vier logischen Operationen der Definition und der Division (d. h. der Teilung einer Gattung in ihre Untergattungen und Arten), des (deduktiven) Beweises und der Resolution (d. h. der Auflösung einer Art in die sie konstituierenden Gattungen und Unterschiede) auf es nicht anwenden lassen [27]). Ottos Gedankengang gipfelt in diesem letzten Punkt: Gott allein ist ewig, unveränderlich und unwandelbar [28]). Nun kann er von ihm die ganz andere Natur der Geschöpfe, die zeitlich, veränderlich und wandelbar sind, abheben:

Gibt es sonst noch Wesen, die — wie die Engel — keine Veränderung erleiden, so haben sie das gewiß nicht auf Grund ihrer eigenen Natur, sondern auf Grund einer Gnade ihres Schöpfers, nach dessen Unveränderlichkeit sie selbst als unveränderlich

---

26) Es ist sehr zu beachten, daß Otto in diesem philosophischen Zusammenhang Gott unbedenklich als „singularis" und „solitarius" bezeichnet, obwohl er weiß, daß diese Bezeichnungen von den Theologen abgelehnt werden. Vgl. *Gesta* I,54, S. 76,23 ff und *Chron.* VIII,24, S. 455,18 ff.

27) Otto beruft sich dafür ausdrücklich auf Boethius: „(divinitas), ut optime a praedicto philosopho dictum est, nec diffinitioni nec divisioni, multo minus demonstrationi vel resolutioni apta est" (S. 19,9—11). Mir ist es ebensowenig wie dem Herausgeber der *Gesta* gelungen, diesen Gedanken bei Boethius nachzuweisen. Vor allem habe ich bei ihm den Terminus „resolutio" in dem hier verwendeten Sinne nicht gefunden. Vielleicht hat Otto hier einen pseudoboethianischen Traktat im Auge.

28) Ein kritischer Leser wird vielleicht sagen, daß Otto hier unberechtigterweise aus dem logischen in den ontologischen Bereich übergeht, und daß er „resolutio" Z. 11 (vgl. die vorige Anm.) und Z. 19 (divinitas natura resolutionis necessitudinem excludit) in verschiedenem Sinne nimmt. Setzt man aber den Begriffsrealismus voraus, wie Otto ihn mit Gilbert vertritt, so schließt er ganz folgerichtig. Denn die Gattungen gehen ja in die Struktur der endlichen Dinge ein, und wenn diese sich auflösen, gehen sie wieder in den Gattungen auf, die sie (in andern Dingen) überdauern.

bezeichnet werden. Sage ich also: „Gott ist unveränderlich" und: „der Engel ist unveränderlich", so wird im zweiten Satz nicht eine andere, sondern dieselbe Unveränderlichkeit ausgesagt. Ein Beispiel: bezeichne ich den Werkmeister als menschliches Wesen und sein Werk als menschliches Werk, so sage ich hier wie dort keine verschiedene Menschlichkeit (humanitas) aus; vielmehr sage ich das, was ich vom Werkmeister im Sinne der Substanz aussage, vom Werk im abgeleiteten Sinne (denominative) aus. Oder: sage ich: „Sokrates lacht" und: „die Wiese lacht", so sage ich von Sokrates und der Wiese keine verschiedene Eigentümlichkeit aus; vielmehr sage ich dieselbe Eigentümlichkeit, die ich von Sokrates im eigentlichen Sinne aussage, von der Wiese im uneigentlichen oder übertragenen Sinne aus. Angesichts dessen sagt Boëthius: „Beim Tropus, d. h. der übertragenen Redeweise, gibt es keine Eigentümlichkeit" (S. 19, 17—35) [29]).

In demselben Sinne äußert sich Otto *Gesta* I, 65, wo er den Begriff des Guten erörtert, über das Verhältnis von Gott und Geschöpf:

Nichts kann wahrhaft gut genannt werden, es sei denn der allein, der sein Wesen nicht anderswoher, sondern aus sich hat und von dem man daher sagen kann, daß er im wahrsten Sinne ist und im wahrsten Sinne gut ist, entsprechend dem Wort: „Niemand ist gut außer Gott" (Luk. 18, 19). Alles andere aber wird als gut bezeichnet nicht auf Grund einer Teilung der Wesenheit Gottes, sondern auf Grund einer aus derselben Gutheit abgeleiteten Benennung (S. 91, 8—13).

Die metaphysische Bedeutung der beiden Texte kann nicht übersehen werden. Otto betont die Transzendenz Gottes in sehr scharfer Form. Zwischen Gott und Geschöpf gibt es weder eine analogia entis — um mit Thomas zu reden — noch eine participatio — wie die christlichen Platoniker sagen. Was Gott proprie zukommt, kommt den Geschöpfen nur denominative [30]) zu, d. h. der Benennung, nicht irgendwie der Sache nach.

Diese Gegenüberstellung findet sich schon bei Gilbert, aber — wenn ich recht sehe — wird sie von Otto schärfer ausgesprochen. Gilbert führt auch als Beispiel an, daß man das Adjektiv „menschlich" sowohl auf den Werkmeister wie auf sein Werk anwendet [31]). Aber die scharfe Formulierung, daß es dieselbe humanitas ist, die ich beide Male prädiziere, findet sich bei ihm nicht. Gilbert sucht trotz ausdrücklicher Ablehnung des Participatio-Gedankens die Realität der geschöpflichen Gutheit zu retten [32]). Otto ist darin folgerichtiger; er bleibt bei der denominatio. Nach den oben zitierten Sätzen schreibt er:

Was immer aber in den geschaffenen Dingen (in naturalibus) gut genannt wird, das erhält diese Bezeichnung entweder schlechthin oder in gewisser Hinsicht (aut id fit simpliciter aut secundum quid) (S. 19, 13—15).

Diese Redeweise behält er auch im folgenden bei, so daß es ganz deutlich ist: keinem Geschöpf ist Gutheit irgendwie zu eigen, sie haben sie nur

---

29) Da der Herausgeber der *Gesta* dieses Zitat nicht verifiziert hat, sei hier angemerkt, daß Boethius dies *In Cat. Aristotelis* I, PL 64, 166 D, sagt.

30) Zum Begriff des denominativum Folgendes: Aristoteles unterscheidet *Cat.* c. 1 (1 a 1 ff) homonyme, synonyme und paronyme Bezeichnungen. Boethius übersetzte: aequivoca, univoca und denominativa. In seinem Kommentar (I, PL 64, 168) sagt er: „Tria sunt autem necessaria, ut denominativa vocabula constituantur: prius ut re participet, post ut nomine, postremo ut sit quaedam nominis transfiguratio, ut cum aliquis dicitur a fortitudine fortis. ... Si quid vero sit quod re non participat, neque nomine participare potest." Hier ist also ausdrücklich gesagt, daß die denominatio auf der participatio beruht. — Wirft man nun einen Blick in Gilberts Kommentar zu der Schrift des Boethius „*Quomodo substantiae bonae sint*" (PL 64, 1328), so sieht man, daß Gilbert denominatio dem griechischen Wort Metonymia, also der Metapher, entsprechen läßt. Es ist also ein erheblicher Bedeutungswechsel eingetreten. Otto geht, wie seine Texte zeigen, von dem Gilbertschen Begriff der denominatio aus.

31) Vgl. den gen. Kommentar, 1328 C.

32) A. o. O., 1329 A-B.

durch die Gnade ihres Schöpfers [33]). Wie er das hier ausdrücklich sagt, so in dem zuerst zitierten Text von der Unveränderlichkeit der Engel: sie ist keine proprietas, sondern Gnade. Das erinnert einen natürlich in besonderer Weise an Meister Eckharts Lehre vom Verhältnis zwischen Gott und Geschöpf. Eckhart hat natürlich — wie alle Denker seiner Generation — eine Analogielehre; er kennt aber nur eine Analogie, bei der das eine (Haupt-)Glied das Analogon ganz, das andere es gar nicht besitzt: „Stehen Dinge zueinander in analoger Beziehung, so ist der Wesensgehalt des einen Gliedes der Analogie nicht in dem andern, wie die Gesundheit ihrem Wesen nach nur im Lebewesen ist, in der Speise aber oder im Harn ist nicht mehr von der Gesundheit als im Stein [34])." Dieses Prinzip wendet er immer und immer wieder auf die Transzendentalien und die aus ihnen abgeleiteten Vollkommenheiten an und sagt etwa: „Durch e i n e u n d d i e s e l b e Gutheit, die in Gott ist und die Gott selbst ist, sind alle Guten gut [35])." Oder: „Es gibt nur e i n e Gerechtigkeit, durch die alle Gerechten gerecht sind [36])." Das ist derselbe Gedanke, den Otto ausspricht, wenn er sagt, daß in dem Satz: „der Engel ist unveränderlich" nichts anderes als die Unveränderlichkeit Gottes ausgesagt wird. Und wenn er betont, daß das, was Gott zu eigen ist, den Geschöpfen nie zu eigen, sondern nur als Gnadengeschenk zuteil werden kann, so entspricht dem bei Eckhart, daß Gott den Geschöpfen das Sein, die Gutheit, die Gerechtigkeit usw. immer nur „ze borge gelihen" hat [37]).

Der wesentliche Unterschied zwischen beiden Denkern ist in der Intention gegeben, die ihren so ähnlichen Äußerungen zugrunde liegt. Meister Eckhart will seinen Hörern und Lesern einprägen, daß die Geschöpfe aus sich und in sich nichts sind und daß alles, was sie an Vollkommenheit an sich haben, unmittelbar von Gott kommt; darum führt er sie durch die Geschöpfe hindurch und über sie hinaus dazu, daß sie Gott allein erkennen und ihn allein lieben [38]). Otto hingegen will in dem Kap. 5 des ersten Buches gerade den Gegensatz zwischen Gott und dem Geschöpf herausarbeiten. Diesen Gegensatz läßt er in der wesentlichen Unveränderlichkeit Gottes und der wesentlichen Veränderlichkeit des Geschöpfes gipfeln. Wenn es Geschöpfe gibt, die unveränderlich sind, wie die Engel, so verdanken sie das göttlicher Gnade; aber die Menschen — um die es in der Geschichte geht — haben solche Gnade sicher nicht. Welche Rolle die Engel als Mittler zwischen Gott und den Menschen spielen, legt Otto im Anschluß an den Areopagiten und Hugo von St. Victor in *Chronica* VIII, 30 dar. Daraus ergibt sich, daß sie — um die Formulierung späterer Theologen zu gebrauchen — mit Gott eine moralische Einheit bilden und ebensowenig wie er in das geschichtliche Geschehen hineingezogen werden.

---

33) Vgl. *Chron.* VII, Prol., S. 307,17 ff: „homo ... mutabilitati subiacens, ... participatione, immo denominatione bonitatis bonus ..."

34) So in der ersten Pariser Quaestio: *Utrum in deo sit idem esse et intelligere* n. 11 (Meister Eckharts Latein. Werke V, S. 46,11 ff). Ähnlich spricht er sich auch sonst aus, z. B. *In Eccl.* n. 52; *In Ioh.* n. 472 usw.

35) Apologie des Buches der göttl. Tröstung, in: *Proc. Col.* I n. 29 (A. D a n i e l s, Eine lateinische Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart, Beiträge zur Gesch. d. Philos. des MA XXIII,3, 1923, S. 27,2).

36) *In Sap.* n. 44. Der zitierte Satz wird dann ausführlich begründet.

37) M e i s t e r E c k h a r t s Buch der göttl. Tröstung und Von dem edlen Menschen (Liber „Benedictus"), neu hrsg. von J. Q u i n t (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, begr. von H. L i e t z m a n n, hrsg. von K. A l a n d, Nr. 55), Berlin 1952, S. 35,4. Der zitierte Gedanke wird im ganzen Abschnitt (S. 35,3—36,4) aszetisch ausgewertet.

38) Vgl. den berühmten Schluß der Predigt Von dem edlen Menschen, a. a. O., S. 80,8 ff.

IV.

Es bleibt uns nun noch übrig, die Teile des 5. Kapitels zu betrachten, die den ganzen Bereich des „nativum" behandeln. An und für sich hat der zweite Teil (S. 19,36—21,20) die Eigenart des „nativum" zum Gegenstand. Otto sagt aber selbst (S. 21,16—21), daß er von der „compositio" und der „concretio" der „nativa" schon im ersten Teil (vgl. S. 17,19—18,21) gesprochen hat.

Den Begriff des „nativum" bestimmt Otto im Gegensatz zu dem des „genuinum", des Ursprünglichen. Er umschreibt ihn zuerst mit „velut natum aut genitum, descendens a genuino" (S. 16,19). Die beiden Termini „geboren oder gezeugt" gebraucht er natürlich nicht im trinitarischen Sinne (vgl. S. 20,8 ff. und oben S. 83), sondern will damit nur festlegen, daß alle „nativa" nicht sich selbst, sondern einem andern, und zwar dem Ursprünglichen oder Ursprungslosen ihren Ursprung verdanken. Wir können demnach unbedenklich „nativum" mit „entstanden" verdeutschen. Da nun nach der Lehre des Aristoteles alles, was entsteht, aus dem kontradiktorisch Entgegengesetzten entsteht, so ist das Entstandene weiterhin dadurch gekennzeichnet, daß bei ihm die Verneinung (der Natur und der Zeit nach) früher als die Bejahung ist[39]). Das besagt zunächst folgendes: wird etwa süß, so war es vorher nicht süß, das Süße wird also aus Nichtsüßem; allgemein: empfängt etwas eine Eigenschaft, so hatte es sie vorher nicht, und: entsteht etwas, so war es vorher nicht. Das Entstandene ist also zuerst Nichtseiendes und dann erst Seiendes. Man darf darin nicht eine Spitzfindigkeit Ottos sehen, sondern einen ernsthaften Versuch, die wurzelhafte Abhängigkeit und Nicht-Ursprünglichkeit alles Irdischen in einem einzigen Satz zum Ausdruck zu bringen. Otto weiß sehr genau, daß die Negation in der Anwendung auf Gott und in der auf das Geschöpf eine völlig verschiedene Bedeutung hat. Von Gott müssen w i r via negationis sprechen, weil wir an seine Erhabenheit, die reine Selbstbejahung ist, nicht herankommen können; hingegen ist die Verneinung im Geschöpflichen beheimatet (wenn ich so sagen darf), weil hier zuerst das Nichtsein und dann erst das Sein ist. Da es nun Geschichte nur dort gibt, wo es Entstehen und Vergehen, Werden und Veränderung gibt[40]), so haben wir hier wieder einen neuen und bedeutsamen Ansatz für Ottos Geschichtsphilosophie.

Das wird deutlich, wenn wir die Struktur des Entstandenen betrachten. Sie wird nicht aus der Erfahrung erschlossen, sondern als etwas Notwendiges aus dem Begriff des Entstandenen abgeleitet: „nativum non potest esse non compositum, non conforme, non concretum" (S. 16,14). Von diesen drei Bestimmungen müssen wir jetzt handeln und vor allem den Unterschied zwischen „compositio" und „concretio" klarmachen. Das ist aber nur möglich, wenn wir uns zuerst vergegenwärtigen, was Otto unter „forma" und „subsistens" versteht.

---

39) „Generationem vero large accipimus ... pro quolibet ingressu de non esse ad esse. Unde Aristoteles: ‚Ex oppositis fiunt generationes'. In omni enim nativo negatio prior affirmatione" (S. 16,19—23). Zu dem Satz des Aristoteles (De interpret. c. 14, 28 b 14) muß man auch die Erläuterungen des Boethius in seinen beiden Kommentaren (PL 64,387 A und 627 A) heranziehen. Im ersten heißt es: „Generatio enim semper ex oppositis est; quoties enim aliquid fit album, non fit ex dulci nec ex duro nec ex liquido, sed ex non albo ... Eodemque modo in aliis sese res habet. Omnis ergo generatio ex eo fit quod non fuit, ut dulce ex non dulci, album ex non albo, calidum ex non calido" (387 A).

40) Vgl. *Chron.* I, Prol., S. 8,26 ff.

Die konkreten, einzelnen Dinge und ihre physischen Teile sind das, was Otto als „subsistens" bezeichnet. Man kann also von dem Subsistenten nur sagen, daß es real besteht, aber nicht, daß es für sich besteht (wie man subsistere etwa bei Thomas übersetzen würde). Denn die physischen Teile bestehen nur im Ganzen, wie Leib und Seele beim Menschen, aber nicht für sich[41]). Vom Subsistenten muß man die Form oder Natur unterscheiden, die das vollständige Artwesen eines Dinges ausmacht, wie etwa die humanitas das vollständige Wesen des Menschen als Menschen ist[42]). Sowohl das Subsistente wie die es informierenden Formen sind notwendig zusammengesetzt, aber auf völlig verschiedene Weise. Formen sind aus Formen zusammengesetzt und müssen aus solchen zusammengesetzt sein, wenn sie das vollständige Wesen eines Dinges bilden sollen; desgleichen sind subsistente Dinge aus Subsistentem zusammengesetzt. Aber „keine Form läßt die dem Subsistenten eigene Zusammensetzung zu, und kein Subsistentes die den Formen eigene Zusammensetzung" (S. 20,14). Denn nur Ähnliches läßt sich zusammensetzen. So wird verständlich, daß einerseits jeder Körper aus Körpern besteht (S. 20,32) und anderseits jede Form zum mindesten aus den Formen besteht, die in der Definition der Art als Gattung und Artunterschied zum Ausdruck kommen, d. h. also beim Menschen, daß die humanitas aus animalitas und rationalitas zusammengesetzt ist (S. 17,34-36). So sehr nun Form und Subsistentes sich durch ihre Zusammensetzung ausschließen, so wenig können sie einander entbehren. Sie machen ja erst zusammen die Struktur des Entstandenen aus. Da sie nun aber nicht nur voneinander verschieden, sondern vielmehr einander entgegengesetzt sind, so sind sie von Gott auf eine besondere Weise zusammengefügt worden, die Otto mit Gilbert als „concretio" bezeichnet, als Zusammengewachsensein. Dadurch, daß die Form das Subsistente informiert, ihm sein Wesen (esse) gibt, entsteht das „concretum". In diesem Terminus ist also die ursprüngliche Bedeutung des Zusammengewachsenen noch ganz lebendig. Otto wendet ihn auch auf das Verhältnis der „Menge der Akzidentien" (S. 18,11; 21,20) zu dem bereits informierten Subsistens oder Subjekt an. Die letzte Bestimmung des Entstandenen, „conformitas", bezieht sich, wie der Terminus selbst bereits erkennen läßt, ausschließlich auf die Formen oder Naturen der Dinge. Sie besagt nach Otto eine Gleichförmigkeit dem Wesen nach[43]), und zwar nach allen Teilen und allen (formalen) Wirkungen. Otto erläutert das am Beispiel des Menschen. Plato und Sokrates, die ja ihrer geschichtlichen Einmaligkeit zum Trotz in den Schulen des Mittelalters als Hinz und Kunz fungieren müssen, sind zwar zwei Individuen, aber ihrer humanitas nach sind sie e i n Mensch[44]). Das gilt auch für die

41) „Subsistens" wird von Otto nicht definiert. Der Sinn des Terminus ergibt sich aber daraus, daß er in der gleichen Bedeutung wie das boethianische „id quod est" erscheint und corpus als Beispiel verwendet wird (S. 20,15 ff. 31 ff). Eine gute Erläuterung bieten auch die Ausführungen in *Gesta* I,55, S. 78,25 ff, wo „substantia" als aequivalenter Terminus erscheint.

42) „In nativis igitur omnem naturam seu formam, quae integrum esse subsistentis sit . . ." (S. 17,19 f); „humanitas, quae integrum esse hominis" (S. 18,13 f); „omnem igitur formam ad hoc, ut integre subsistentem informet . . ." (S. 20,29 f); „nulla forma, quae sit integrum esse" (S. 20,35 f). Zweierlei ist bei diesen gleichlautenden Formulierungen zu beachten: 1) esse bedeutet bei Otto, wie bei Boethius und Gilbert, nicht den Seinsakt, sondern das Wesen eines Dinges; 2) überall verwendet er das Wort „integer", um den Unterschied zwischen der vollständigen Art-Form und den unvollständigen Gattungsformen (z. B. animalitas) hervorzuheben.

43) Zum Begriff der „substantialis similitudo" vgl. *Gesta* I,5, S. 17,22 ff; 21,18 f, und I,55, S. 77 ff.

44) Vgl. hierzu auch *Gesta* I,55, S. 77,26 ff, wo Otto ausdrücklich sagt, daß in vielen Dingen e i n e Natur sein könne. Die Kritik, die Johannes von Salisbury bekanntlich an dem Kompromiß Gilberts hinsichtlich des Universalienproblems übt (*Metalog.* II,17, ed. Cl. Webb, S. 94 7), trifft auch Otto von Freising.

Teile, welche die humanitas konstituieren (animalitas und rationalitas), und für die akzidentellen Bestimmungen, die das Menschsein begleiten, wie das Lachenkönnen (risibilitas). Desgleichen hat die humanitas in beiden dieselben formalen Wirkungen, denn sie macht den einen wie den andern zugleich zu einem vernünftigen und einem sterblichen Wesen (S. 17,19-18,10). Aus all diesen Überlegungen zieht Otto, wie wir bereits wissen, den Schluß, daß der Mensch am meisten zusammengesetzt ist und daher leichter als andere Wesen der Auflösung verfällt[45]). Mit diesem Gedanken allein läßt sich noch keine Geschichtsphilosophie aufbauen. Denn Geschichte bedeutet ja menschliche Aktivität, d. h. sie setzt den Menschen als handelndes, nicht nur als Veränderungen erleidendes Subjekt voraus. Hier erhalten wir nun eine wesentliche Ergänzung in *Gesta* I,55, wo er — um die Selbstverteidigung Gilberts hinsichtlich seiner Trinitätslehre verständlich zu machen — eingehend die Begriffe Person, Natur und Individuum erklärt. Da er mit Boëthius die Person als eine individuelle Substanz von vernünftiger Natur bestimmt, kommt natürlich alles darauf an, was er unter Individuum versteht. Obwohl die Terminologie dieses Kapitels der von I,5 nicht genau entspricht, erfolgt doch die sachliche Bestimmung des Individuums nach der dort gegebenen Unterscheidung von „forma" und „subsistens". Nur steht hier statt des ersten Wortes „proprietas", statt des letzten „substantia". Nach der ersten Seite ist der Mensch als Individuum dadurch gekennzeichnet, daß er seine ihm allein eigentümliche Form hat, wie Plato die platonitas, eine Form, die ihn von allen andern Menschen ebenso radikal unterscheidet, wie die Form der humanitas alle Menschen gleichförmig sein läßt. Man beachte die scharfe Formulierung:

(Diese Form muß man als individuell bezeichnen.) Denn sie trennt ihren Träger nicht nur von andern und macht ihn nicht nur ihnen unähnlich, sondern läßt diesen Träger in seiner Individualität und Unähnlichkeit so fest verharren, daß es weder jetzt noch in der Vergangenheit noch in der Zukunft einen andern Träger geben kann, der dem ersten nach einer solchen (individuellen) Form ähnlich wäre (S. 78, 6—13).

Halten wir uns nicht bei einer weitern Analyse dieser Beschreibung der dem Individuum eigenen Form auf, die man nicht eindrucksvoller bei Leibniz finden kann, sondern stellen wir gleich die andere Betrachtung des Individuums daneben, insofern es „subsistens" oder „individua substantia" ist. Damit wird natürlich dasselbe bezeichnet, was Otto vorher „subiectum" (Träger) der individuellen Form nannte. Da wir nun früher sahen, daß ein Subsistentes aus anderm Subsistentem besteht, wird die Frage dringlich, welches das Kennzeichen des Individuums als „individua substantia" ist. Die Antwort gibt Otto mit Gilberts Begriff: das Individuum ist ein Einzelding, das d u r c h s i c h s e l b s t e i n e s ist[46]). Man erkennt

45) „Inter omnia vero nativa nihil magis compositum invenitur quam homo, qui non solum ex esse compositum habet esse vel subsistentem ex subsistentibus, sed et ex oppositis compactus subsistentibus oppositorum subsistentium iuncturam et eorumdem diversarum subsistentiarum compositionem recipit. Quare haut mirandum, si ex tota et tanta compositione compactus facilius resolutioni subiacet" (S. 21,21—28). Otto versucht im ersten Satz, seine Ansicht von der ontischen Struktur des Menschen in eins zusammenzufassen. Daher die Anhäufung der Termini, die er vorher erläutert hat. — Zum zweiten Satz ist zu bemerken, daß „resolutio" nicht ohne weiteres den Tod bezeichnet. Denn die Auflösung kann sich ja auch auf Zustände des Menschen, auf seine innere oder äußere Verfassung beziehen (vgl. S. 22,14 f), auf das, was er als Einzelner oder in der Gemeinschaft von Völkern und Reichen wirkend schafft.

46) „Neque enim individuam substantiam dicere solemus eam rem singularem, quae cum alia itidem re singulari ad aliquod totum constituendum convenire valens non est per se una" (S. 79,18—21).

dies daran, daß es sich mit keinem andern (Subsistenten) zu einem Ganzen zusammenfügen läßt. Wieder gibt Otto eine Formulierung, die der ersten parallel geht:

Denn durch sich eines ist das, was weder jetzt noch in der Vergangenheit noch in der Zukunft mit einem anderen Wesen tatsächlich oder wenigstens der Natur nach zusammentreten kann, um ein Ganzes zu bilden (S. 79, 21—24).

Die Person ist nun ein vernünftiges Individuum. Definitionsgemäß kann also die Seele, die mit dem Leib das Ganze dieses einzelnen Menschen bildet, nicht Person sein. Person ist vielmehr dieser Mensch und dieser Engel. Andere Personen kennen wir in der Welt des Endlichen nicht. Fügt man nun diese Aussagen mit denen von I,5 zusammen, so wird ihre Bedeutung für die Geschichtsphilosophie Ottos klar. Es ergibt sich zunächst, daß die Darlegung der vielfachen Zusammensetzung des Menschen nach seiner Natur und als subsistentes Wesen nicht so zu verstehen ist, als wäre der Mensch nur ein von Gott zusammengefügtes Ganzes, das, sich selbst überlassen, sofort wieder zerfällt. Er ist vielmehr als dieser Einzelne ein „per se unum", d. h. ein Ganzes, das durch sich selbst, durch seine individuelle Natur eines ist, und zwar in dem strengen Sinn, daß er in der ganzen Weltzeit niemals seinesgleichen haben kann. Es ist hier wirklich völlig uninteressant, inwieweit Otto bei der Bestimmung des Wesens des Individuums von Gilbert abhängig ist. Entscheidend ist, daß er die Unvertretbarkeit des einzelnen Menschen erfaßt, und das ist die erste Grundlage für eine philosophische Erfassung der Geschichte, die es ja nicht mit dem Allgemeinen, sondern mit dem Einzelnen zu tun hat.

Zum zweiten zeigt sich, daß dieses durch sich Eine nicht einfach, sondern vielfach zusammengesetzt ist. „In naturis" — d. h. im Bereich der irdischen Dinge — „nullum simplex individuum esse potest" (S. 78,20). Otto beschreibt diese vielfache Zusammensetzung des Menschen am Schluß des 5. Kapitels, wobei er mit dem Gegensatz zwischen den Elementen beginnt, aus denen der Leib aufgebaut ist, und zu der Zusammensetzung der Form, die das Menschsein bestimmt, aufsteigt. Dann wendet er seine Aufmerksamkeit den „formae comitantes"[47]), d. h. den Akzidentien, zu, und das geschieht ohne Zweifel deshalb, weil die menschliche Aktivität, die den Inhalt der Geschichte bestimmt, ontologisch gesehen, in den Bereich der Akzidentien gehört. Ihre Eigenart besteht darin, daß sie bald entstehen, bald vergehen, aber nie unbewegt beharren. So lassen sie den Träger nie zur Ruhe kommen; er erlebt vielmehr einen ungeheuer schnellen Fluß der Formen[48]) und einen nicht weniger schnellen Fluß der Zeit, so daß er den gegenwärtigen Augenblick kaum wahrnehmen kann (S. 21,34—22,10). Damit hat Otto das Leitmotiv seiner geschichtlichen Darstellungen erreicht, die

---

47) Zu dem Ausdruck vgl. *Gesta* I,5, S. 17,36. In dem Satz, um den es hier geht, spricht Otto allgemein von den „formae componentes" (S. 22,3 f), die jetzt entstehen, dann vergehen usw. Daß damit hier nicht die Artformen gemeint sein können, ergibt sich daraus, daß Otto sagt, der schnelle Wechsel der Formen lasse den Träger, das subiectum, nicht zur Ruhe kommen. Denn wenn die Artform (und mit ihr die Gattungsformen) in ständigem Wechsel wären, dann gäbe es ja weder Menschen noch Löwen usw. Es kann sich nur um Formen handeln, die wechseln können, während der Träger bleibt, und das sind die akzidentellen Formen.

48) „Fluxus formarum" ist ein Terminus, der im 13. Jahrhundert in der Diskussion um den Begriff der Bewegung eine große Bedeutung bekommt. A. Maier weist in ihrem Buch „Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert" (Rom, 1949) Albert den Großen als denjenigen nach, der hinsichtlich der Wesensbestimmung der Bewegung zuerst die Alternative „forma fluens" oder „fluxus formae" aufstellt (S. 11 ff). Man müßte einmal untersuchen, ob die Bestimmung der Bewegung (d. h. Veränderung) als „fluxus formae" sich auch sonst im 12. Jahrhundert findet.

„mutabilitas tam naturae quam morae" (S. 22,11). Er verbindet es sofort mit dem Dictum der Ärzte, von dem er ausgegangen ist, und gibt als Seelenarzt dem auf dem Höhepunkt erfolgreichen Wirkens stehenden Menschen den Rat, seiner ständigen Gefährdung zu gedenken und damit seinen Übermut zu dämpfen (S. 22,12—20).

Zum dritten zeigt sich, daß Otto den Menschen aus der irdischen Umwelt nicht nur dadurch heraushebt, daß er ihn als das am meisten zusammengesetzte und damit am meisten vom Verfall bedrohte Wesen beschreibt, sondern noch viel mehr dadurch, daß er ihm allein personale Würde zuschreibt. Die Engel, welche diese Würde auch besitzen, gehören nicht in diese Welt. Man kann auch hier nicht einwenden, daß es für einen christlichen Denker selbstverständlich sei, den Einzelmenschen als Person zu betrachten. Es kommt auf etwas anderes an, daß man nämlich die vielfache Zusammensetzung des Menschen und seine personale Würde zusammenschaut, wie Otto das tut. Denn das höchste Maß an Zusammensetzung erweist ja den Menschen als das höchste Wesen der irdischen Welt, und so ist die Personalität die Krönung dieser einzigartigen Stellung. Und mag auch das am meisten Zusammengesetzte am meisten der Veränderlichkeit unterliegen, die mutabilitas wird allein beim Menschen zur „aerumpnosa mutabilitas" (*Chron.* S. 10,13), zur „miseria" (ebda. S. 7,4.9), weil er allein Person ist. Darum darf man nicht übersehen, daß auf der ersten Seite der Chronik, in dem Widmungsbrief an Friedrich Barbarossa, der Mensch als „persona mundialis" bezeichnet wird[49]). Der Satz würde nichts von seinem Sinn verlieren, wenn statt dessen „homo" stände. Für Otto handelt es sich aber in der Geschichte nicht um den Menschen als „animal rationale", sondern um den Einzelmenschen, die Einzelperson, die in der Geschichte ihre besondere Aufgabe und ihre besondern Geschicke hat.

V.

Aus der vorstehenden Interpretation von *Gesta* I,4-5 und 55 dürfte sich ergeben haben, daß wir hier keine Exkurse vor uns haben, die unorganisch mit der Darstellung geschichtlicher Ereignisse nur lose verbunden sind, sondern eine Grundlegung der ottonischen Geschichtsphilosophie. Das Wichtigste läßt sich vielleicht in folgenden Sätzen zusammenfassen:

1. Otto will bewußt philosophisch, „intuitu rationis" arbeiten. Er schaltet den christlichen Glauben nicht aus, nimmt sich aber das Recht, der Weisheit der Sterblichen soweit zu folgen, wie es geht.

2. Man muß die theoretische und die ethisch-praktische Seite dieser philosophischen Bemühungen auseinanderhalten. In praktischer Hinsicht betrachtet Otto es als seine Aufgabe, den Leser oder den frommen Hörer durch die Darstellung des unendlichen Elends, das der geschichtliche Wechsel mit sich bringt, dazu anzuleiten, die Welt als Welt zu verachten und „zu der dauernden und unverrückbaren Gemeinschaft (civitas) der Ewigkeit zu wandern" (*Chron.* I, Prol., S. 6,10 ff.; 9,20 ff.) [50]). Als theore-

[49]) „Praeterea cum nulla inveniatur persona mundialis, quae mundi legibus non subiaceat, subiacendo coerceatur, soli reges, utpote constituti supra leges, divino examini reservati saeculi legibus non cohibentur" (*Chron.*, Ep. ad Fridericum I. imp., S. 1,21 ff).

[50]) Dieses Motiv kehrt ständig wieder, vor allem in den „exclamationes contra rerum mutabilitates" (meist am Schluß der einzelnen Bücher) und in den Prologi.

tischer Philosoph will er das verständlich machen, was er als Historiker darzustellen hat, die Reihenfolge der geschichtlichen Ereignisse. Ihr liegen eine verborgene Ordnung und verborgene Gesetze zugrunde, die schließlich und endlich Gott allein bekannt sind. Aber der Geschichtsphilosoph muß versuchen, von Gesetz und Ordnung soweit Rechenschaft abzulegen, als es dem menschlichen Verstand gegeben ist[51]).

3. Daraus folgt, daß die Geschichtsphilosophie zwar den Menschen zum Gegenstand hat, aber immer über ihn hinausgreifen muß, wenn sie ihn und seine Geschichte verstehen will; denn er ist von Gott geschaffen und hat in Gott sein Ziel. Man darf J. Hashagens Kritik an diesem „absoluten Theismus" (wie er es nennt), dem er die „von allem Göttlichen absehende kausale Methode" der modernen Forschung entgegenstellt[52]), nicht allzu tragisch nehmen. Denn ein berühmterer Historiker als Otto von Freising hat das gute Wort geprägt, daß alle Zeiten unmittelbar zu Gott sind.

4. Die Antwort auf die Frage, weshalb der Mensch ein geschichtliches Wesen ist, kann sich aber nicht mit dem Faktum begnügen, daß er nicht an Gottes Unveränderlichkeit teilhat, sondern muß die besondere Natur des Menschen als des am meisten zusammengesetzten und darum am meisten bedrohten Wesens, seine Individualität und seine personale Würde herausarbeiten, die ihn zu eigentlichem Wirken in der Welt befähigt und seine Veränderlichkeit zum Elend werden läßt.

5. Wie das leibliche Leben des Menschen nach dem Urteil der Ärzte zu gewissen Höhepunkten aufsteigt, um dann entweder von selbst abzusinken oder unter ärztlicher Leitung die notwendige Minderung zu erfahren, die einen neuen Aufstieg erlaubt, so ist es auch im moralischen Bereich, der sich ja mit dem geschichtlichen deckt. Obgleich die Menschen immer wieder den Turmbau von Babel versucht und von unbegrenztem Fortschritt geträumt haben, gibt es dergleichen nicht, sondern immer nur die Kurve des Auf und Ab. Hier haben wir in Ottos Sinn ein geschichtliches Gesetz, das er auf vielen Seiten seiner Chronik nachzuweisen sucht[53]). Hier nur einige eklatante Beispiele. Von der römischen Republik schreibt Otto, sie habe zur Zeit Caesars so geblüht, daß ein weiterer Fortschritt nicht möglich gewesen sei. „Und da sie nun von außen nicht zerstört werden konnte, mußte sie in sich selbst zerfallen" (*Chron.* II,49, S. 127,8 ff.). Dann folgt die Schilderung der Schlacht von Pharsalus. Im nächsten Kapitel heißt es von Caesar selbst:

In summo ergo statu Caesar positus, dum contra maiorum exempla rem publicam instaurare cogitat, conscio senatu, Bruto et Cassio auctoribus in curia necatur (S. 128, 24 ff).

Damit ist nun aber das Reich der Römer nicht endgültig zugrunde gerichtet, vielmehr kommt unter Augustus ein neuer Aufstieg mit für die ganze Welt glücklichen Folgen, wie Otto im 3. Buch schildert.

Ein anderes Beispiel vom christlichen Rom. *Chron.* IV,31 hält er nach dem Bericht über die Besetzung Roms durch Odoaker eine Rückschau auf den

51) Vgl. dazu besonders *Chron.* III, Prol., S. 130 ff; *Gesta* I,65, S. 91 ff.
52) Vgl. J. Hashagen, a. a. O., S. 70, und die feinsinnigen Bemerkungen, die Abt K. Haid, O. Cist., in seiner Abhandlung „Otto von Freising" (Sonderdruck aus Cistercienser Chronik 44 und 45), S. 132 dazu macht.
53) Außer den im Text gegebenen Beispielen vgl. *Chron.* 7,19 ff; 8,3 ff; 66,4 ff; 120,18 ff; 128,33 ff (Vergleich mit Flut und Ebbe); 134,10 ff usw.

allmählichen Aufstieg Roms, der es an die Spitze der Welt führte. Nun bezieht er sich ausdrücklich auf das Kurvengesetz: es gibt weder einen plötzlichen Aufstieg zum Höchsten, noch einen ebenso plötzlichen Fall in die letzte Tiefe. Vielmehr m u ß t e Rom, auf der Höhe irdischer Größe angelangt, erniedrigt werden. Allmählich verlor es seine Gewalt und büßte die errungene Ehre ein (S. 223,13 ff.). Zu gleicher Zeit aber begannen die Provinzen zu eigenen Reichen zu werden — ein neuer Anfang wird sichtbar (*Chron.* IV,32, S. 224,29 ff.).

Damit sei die Untersuchung beschlossen. Sie hat ihr eng umgrenztes Ziel erreicht, wenn der Nachweis gelang, daß man die Geschichtsphilosophie Ottos von Freising nicht einfach als eine Fortführung und Umgestaltung der augustinischen Theorie von den beiden miteinander ringenden Civitates ansehen darf, daß sie vielmehr ihren eigenen metaphysischen Boden und ihre eigenen Fragestellungen und Antworten hat.

Das Speculum astronomiae kein Werk des Albertus Magnus

Von Bernhard Geyer, Bonn

DAS UNTER dem Namen des Albertus Magnus gehende Schriftchen Speculum astronomiae vel de libris astronomiae licitis et illicitis [1]) ist für das Eindringen der Astrologie in die abendländische Geisteswelt von größter Bedeutung gewesen. Es verdankt seine Entstehung einer bestimmten historischen Situation. Gegen das massenweise Einströmen astrologischer und magischer Literatur aus dem Orient im 12. und 13. Jahrhundert hatte sich das christliche Bewußtsein zur Wehr gesetzt. Die astrologischen Schriften wurden bekämpft, verurteilt und mit Vernichtung bedroht. Demgegenüber will der Verfasser des Speculum die Verteidigung dieser Literatur übernehmen, soweit sie nicht magischen Charakter hat und mit dem christlichen Glauben im Widerspruch steht. Deshalb wird die gesamte astrologische Literatur mit bibliographischer Genauigkeit angegeben, indem die libri innoxii von den wirklich magischen gesondert werden. Eine solche Zusammenstellung ist natürlich für die Erforschung dieses Zweiges der mittelalterlichen Literatur von unschätzbarem Wert [2]). Aber der Verfasser, der sich im Prolog als „quidam vir zelator fidei et philosophiae" (p. 630) vorstellt, begnügt sich keineswegs mit der Scheidung der in Betracht kommenden Bücher, er gibt vielmehr hierfür auch die Begründung, indem er den Inhalt der inkriminierten Bücher vom Standpunkt der damaligen Wissenschaft aus kritisch untersucht. Das Hauptanliegen des Verfassers geht dahin, zu verhindern, daß mit der Bekämpfung der verwerflichen tatsächlich magischen Literatur auch solche Schriften in Gefahr geraten, vernichtet zu werden, die einen streng wissenschaftlichen, mathematisch-astronomischen Charakter haben, weil das einen nicht wiedergutzumachenden Schaden für die Wissenschaft bedeuten würde [3]). Bei der engen Verknüpfung von Astronomie und Astrologie in dieser Literaturgattung war die Sorge wirklich nicht unbegründet.

Der Standpunkt des Verfassers läßt sich am besten durch eine kurze Darstellung des Gedankenganges der Schrift beschreiben. Die Astronomie um-

1) M. Weiß. Primordia novae bibliographiae B. Alberti Magni. Parisiis 1905, n. 31. A. Meersseman, Introductio in B. Alberti M. opera. Brugis, p. 132—38. Die Schrift ist unter den Werken des Albertus Magnus gedruckt bei Jammy V, 656—66, Borgnet X, 629—51. Dieser Text ist ein Abdruck der fehlerhaften Ausgabe der Parva naturalia Alberts Venedig 1517. M. Steinschneider (Zum Speculum astronomiae des Albertus Magnus über die darin angeführten Schriftsteller und Schriften. Ztschr. f. Mathem. und Physik 16 [1871] 357—96) hatte bereits eine neue Ausgabe auf Grund der Hss vorbereitet mit einer vom Druck verschiedenen Kapiteleinteilung, nach der er auch schon zitiert. Wir benutzen die Ausgabe von Borgnet.

2) Um die Feststellung der im Speculum zitierten Schriften haben sich bemüht M. Steinschneider (a. a. O.), der bedeutendste Kenner der arabischen und jüdischen Übersetzungsliteratur, und der verdiente Erforscher der magischen Literatur L. Thorndike, Traditional medieval Tracts concerning engraved astrological Images. Mélanges Auguste Pelzer. Louvain 1947, 217—74.

3) Spec., c. 2, 633 a: Et isti sunt libri, qui si ab aspectibus virorum desiderantium scire astronomiam subtracti fuerint, magna pars et valde nobilis philosophiae erit sepulta saltem ad tempus, donec scilicet consilio saniori resurgat.

faßt zwei Wissenschaften, die eine, die scientia caeli, eine Darstellung des Weltgebäudes mit allem, was dazu gehört, enthält nichts, was dem christlichen Glauben entgegen sein könnte: „huic (sapientiae) non contradicit, nisi qui fuerit veritati contrarius" (631 a). Daher findet sich auch in den diese Wissenschaft behandelnden Büchern, die einzeln aufgeführt werden (c. 2), nicht ein Wort, das dem christlichen Glauben widerspräche, und ihre Verurteilung beruht auf gänzlicher Unkenntnis: „in eis non invenitur unicum verbum, quod sit vel esse appareat contra fidei catholicae honestatem, neque fortasse iustum est, quod hi qui eos numquam attigerunt, ipsos iudicare praesumant" (633 a).

Die zweite zur Astronomie gehörende Wissenschaft, die scientia iudiciorum, die eigentliche Astrologie, behandelt den Einfluß der Gestirne auf das irdische Geschehen. Sie zerfällt in die pars introductoria, die die principia iudiciorum behandelt, und die Lehre über das exercitium iudicandi selbst (c. 4). Dieser zweite Teil, um den hauptsächlich der Streit geht, handelt de revolutionibus, de nativitatibus, de interrogationibus und de electionibus horarum laudabilium 634 b). Der Verfasser gibt zunächst zu den vier Teilen die Literatur an (c. 7—11), um dann die Probleme selbst zu behandeln (c. 12—17).

Es ist für den Verfasser selbstverständlich, daß jedes exercitium, das mit dämonischer Hilfe ausgeführt wird, abgelehnt und strengstens verurteilt werden muß. Das Hauptproblem für ihn besteht darin, die astrologischen Urteile mit der Freiheit des menschlichen Willens in Einklang zu bringen. Daher besteht keine Schwierigkeit bei der Erkenntnis und Vorhersage von Dingen und Ereignissen, die vom Willen des Menschen nicht abhängen, wie Hungersnot, Überschwemmung, Krieg und Frieden, Auftreten eines großen Propheten oder auch Häretikers (c. 13). Mehr scheint aber schon die Freiheit des Willens in Frage gestellt bei den nativitates, dem Geburtshoroskop, insofern durch die Annahme einer solchen Konstellation das sittliche Verhalten des Menschen bestimmt erscheint. Der Verfasser bestreitet auch hier eine Determinierung des Willens durch die Gestirne, diese erzeugen nur eine gewisse Disposition, eine aptitudo oder ineptitudo für eine Tugend oder ein Laster, der gegenüber der Wille aber frei bleibt. Was die Befragungen (interrogationes) anlangt, so unterliegen die über die Vergangenheit und Gegenwart keinen Bedenken, da sie vom freien Willen unabhängig sind. Bei den Befragungen über das Zukünftige, das dem freien Willen unterliegt, ist zu unterscheiden zwischen der Frage, was absolut eintreten wird, und der Frage, was unter mehreren Möglichkeiten besser oder nützlicher sein wird. Sich im letzteren Falle der Hilfe der Gestirne zu bedienen, erscheint dem Verfasser der Freiheit des Willens so wenig zuwider, daß es vielmehr zum rechten Gebrauch des Willens gehört (c. 14). Bei der ersten Kategorie von Fragen, ob nämlich der Mensch so oder anders handeln wird, gibt der Verfasser zu, daß es sehr schwer (difficillimum) sei, die Vorhersage mit der Freiheit des Handels in Einklang zu bringen. Aber auch hierfür versucht er eine Lösung, indem er an der Möglichkeit und Richtigkeit solcher Vorhersagen festhält. Er beruft sich für die Vereinbarkeit solchen Vorherwissens auf die göttliche Providenz, die ebenfalls der Freiheit des Willens nicht widerstreitet. Wenn nämlich Gott sein Wissen um die freien zukünftigen Handlungen im Buche des Universums aufgezeichnet hat, so

ist die Erforschung dieser himmlischen Zeichen ebensogut mit der Freiheit des Menschen zu vereinbaren wie das göttliche Wissen selbst. Freilich brauche nicht alles, was Gott vorhersieht, in den Sternen ausgedrückt zu sein, und deshalb solle der Astrologe, wenn die Zeichen nicht ganz eindeutig seien, sich der Entscheidung enthalten, da Gott diese Kenntnis dem Menschen vorenthalten wolle. Endlich behandelt der Verfasser auch noch die heikle Frage nach dem Gebrauch von Bildern und Schriftzeichen zur Beeinflussung des Naturgeschehens und des freien Handelns (c. 16). Er ist sich bewußt, daß hier die Gefahr besonders groß ist, deren Wirksamkeit auf dämonischen Einfluß zurückzuführen. Aber auch hier macht er einen Versuch der Verteidigung. Die Wirksamkeit dieser auf Stein oder Holz angebrachten Zeichen der Sternbilder will er auf die Gestirne selbst zurückführen, die ihrerseits wieder diese Kraft von Gott haben: „habebit effectum nutu dei a virtute caelesti" (642 b). Ihr Gebrauch ist nicht zu empfehlen, aber auch nicht mit den eigentlich magischen Zeichen auf eine Stufe zu stellen (c. 16; p. 650 a). Aber selbst die eigentlich nekromantischen Bücher will er nicht vernichtet haben, da es, so orakelt er, vielleicht schon bald nützlich sein könne, sich ihrer wenigstens bei Gelegenheit zu bedienen, jedoch müßten sich die Benutzer vor Mißbrauch hüten. Den verwandten Arten der Mantik, wie geomantia, hydromantia, aeromantia, pyromantia und chiromantia, mißt er keine wissenschaftliche Bedeutung bei und lehnt sie als magisch ab.

Aus dieser Inhaltsübersicht ergibt sich, daß der Verfasser des Speculum sich in durchaus wissenschaftlicher Weise mit dem damals brennenden Problem nach der Berechtigung der Astrologie und ihrer Vereinbarkeit mit dem christlichen Glauben auseinandersetzt. Dabei geht er bis an die äußerste Grenze des Möglichen, indem er alles verteidigt, was nicht in evidenter Weise der christlichen Lehre widerstreitet. Auf Jahrhunderte hinaus hat er dadurch dem Wahn der Astrologie im Abendlande die theoretische Rechtfertigung geliefert. Bei Freund und Gegner dieser Lehre hat daher die Frage nach dem Verfasser der Schrift das größte Interesse geweckt und ist auch bis heute nicht zur Ruhe gekommen.

Bei der Lösung der Frage ist vor allem festzuhalten, daß die Schrift nach dem Prolog anonym herausgegeben ist. In Anbetracht der Gewagtheit vieler seiner Thesen hatte der Verfasser auch allen Grund dazu. Unter dieser Voraussetzung kann also die Frage nach dem Verfasser nur den Sinn haben, ob es möglich ist, den Schleier der Anonymität zu lüften und den wahren Verfasser festzustellen [4]).

Die hs. Überlieferung der Schrift [5]) ist fast einhellig für Albertus Magnus

---

4) Auf diesen Umstand hat bereits Pico della Mirandula zur Bestreitung der Autorschaft Alberts hingewiesen: ... cum auctor ipse, quicumque demum fuerit, nomen suum consulto et ex professo dissimulet". P. Mandonnet, Roger Bacon et le Speculum astronomiae (1277). Rev. Néoscol. 17 (1910) 322[1].

5) Die Hss. sind zusammengestellt von L. Thorndike, a. a. O. und in: A history of magic and experimental science II. Oxford 1923, 692—717. Zu dieser Liste kann ich, ohne Vollständigkeit anzustreben, noch folgende Hss. hinzufügen: Brüssel, 1461—1484. f. 97 v: „Albumasar in suo maiori . . . sue nativitatis figuretur per celum" = Spec., p. 644. — Berlin, Lat. fol. 192. f. 142 b—147 a, saec. 15. — Danzig, Stadtbibl. 2224. f. 136. saec. 15. — Darmstadt 1443. f. 230a bis 235 rb. saec. 15/16. — Klosterneuburg 683. f. 190—205. saec. 15. — Krakau, Univ.-Bibl. 2496 (DD XX 49). f. 169—90: Libellus de duabus sapientiis et de recapitulatione librorum astron. saec. 15. — Salzburg, S. Peter b. III 15. f. 18 v—28 v. Expl.: ut est interrogatio de negotiatione" (p. 647 a). — S. Gallen 412. f. 1—10. saec. 15.

als Verfasser[6]). Daneben findet sich außer vielen anonymen Hss. der Name des Roger Bacon und der eines Philippus Cancellarius[7]). Unter dem letzteren Namen könnte sich eine alte Tradition über den wirklichen Verfasser erhalten haben[8]). Aber selbst dann würde uns diese Spur nicht viel weiterhelfen, da wir über den Kanzler dieses Namens, der allein in Betracht käme, Philippus de Thoriaco (1280—84), nach seiner wissenschaftlichen Seite nicht unterrichtet sind und dieser Name deshalb nichts besagt.

Für die Autorschaft des Roger Bacon ist nach dem Vorgang des älteren Gabriel Naudé in neuerer Zeit P. Mandonnet[9]) eingetreten. Er läßt die Schrift gegen die Verurteilung von 1277 gerichtet sein, wofür dann Bacon zu lebenslänglichem Kerker verurteilt worden sei. Für Bacon als Verfasser der Schrift hat er sehr eindrucksvolle Parallelen aus dessen Schriften zusammengetragen, die auch heute noch Beachtung verdienen. Im übrigen ist aber die These Mandonnets mit Recht allgemein abgelehnt worden[10]). Seine Beweisführung hat aber doch unzweifelhaft dargetan, daß das Speculum Roger Bacon näher steht als Albertus Magnus. Neben vielen Einzelheiten besteht die Übereinstimmung in der gleichen Grundtendenz: der Verteidigung der mathematischen und astronomischen Literatur und der Scheidung der erlaubten und magischen Schriften.

So bleibt also nach dem heutigen Stande nur die Frage, ob Albertus Magnus der Verfasser sein kann. Für ihn sind in neuerer Zeit vor allem L. Thorndike[11]) und Meersseman[12]) eingetreten. Sie berufen sich dafür auf die fast lückenlose Tradition zugunsten Alberts und versuchen den oft erhobenen Einwand zu widerlegen, daß die Anschauungen des Speculum nicht mit denen Alberts übereinstimmten. Besonders Thorndike, der große Kenner der magischen Literatur, hat ein reiches Material aus Albert zusammengetragen, um diese Übereinstimmung zu beweisen.

Trotzdem wird man dieser These nicht beipflichten können. Wenn das Speculum schon früh Albert zugeschrieben wurde und sogar den Titel „Speculum Alberti" erhielt, so ist das leicht verständlich, da Albert auf Grund seiner Werke als großer Kenner nicht nur der Natur, sondern auch der mit der Naturwissenschaft vielfach eng verknüpften Magie galt[13]). Infolgedessen sind ihm auch andere magische Schriften zugeschrieben worden.

---

6) Daß die Zuschreibung des Spec. an Albertus Magnus schon bis in das XIII. Jhd. hinaufreicht, ergibt sich aus dem Katalog von 1297, herausgegeben von L. Delisle, Le Cabinet des manuscrits II, 90 a: „Tractatus Alberti de continentia librorum astronomicorum et differentia eorum, qui sint noxii et qui non, Quoniam quidam libri apud nos." Ob in dem alten Katalog der Werke Alberts der Titel: Speculum astrolabicum (B. Geyer, Der alte Katalog der Werke des Albertus Magnus. Miscell. Giovanni Mercati II. Città del Vat. 1946. p. 399 n 23, p. 401 n 52) auf unsere Schrift zu beziehen ist, wie Mandonnet (a. a. O. 320) will, ist höchst fraglich.

7) Hs. Digby 228.

8) Da ich sowohl Roger Bacon wie Albert nicht für Verfasser des Spec. hielt, habe ich früher (Ueberweg-Geyer, Die Geschichte der patristischen und scholastischen Philosophie, Berlin 1928, S. 406) diesen Unbekannten als Verfasser in Vorschlag gebracht.

9) P. Mandonnet, Roger Bacon et le Speculum astronomiae (1277). Rev. Néoscol. 17 (1910) 213—35; ders. Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIII. s. I. Louvain 1911, p. 244—48.

10) B. Vandewalle (Roger Bacon et le Speculum astronomiae. La France Franc. 12 [1929] 204) bemerkt, daß der Ausdruck „nutu dei", der im Spec. sehr beliebt ist, sich bei Roger Bacon nicht findet, und Meersseman (Introductio 136) gesteht, ihn auch nicht bei Albert gefunden zu haben. Tatsächlich findet er sich bei Albert nur in einem Zitat aus Apuleius, Asclepius c. 40, wo im Druck freilich falsch „dei motu" steht (X, 421 b).

11) L. Thorndike, A history II, 576—92, Traditional medieval Tracts 217²: „The Speculum astronomicum is regularly attributel to Albert in the Mss., and there is no good reason for questioning his authorship. See my History of Magic II, 692—717."

12) A. Meersseman, Introductio 132—38.

13) Sein Schüler und Freund Ulrich von Straßburg hebt besonders Alberts Erfahrung in magicis hervor: „Doctor meus dominus Albertus episcopus Ratisponensis, vir in omni scientia adeo divinus, ut nostri temporis stupor et miraculum congrue vocari possit et in magicis expertus." J. Daguillon, Ulric de Strasbourg O. P. La „Summa de bono". Livre I. Paris 1930, p. 30³.

Entscheidend bleiben also die inneren Kriterien, insbesondere die Gleichheit oder Verschiedenheit der Lehre. Was zunächst den Stil anlangt, so kann man mit derselben Sicherheit, mit der man für Roger Bacon die Übereinstimmung im Stil bestritten hat [14]), dies auch für Albert tun. Wenn auch im allgemeinen Stilvergleichungen bei scholastischen Autoren mit Vorsicht aufzunehmen sind, so darf man wohl doch behaupten, daß das Speculum sehr ausgeprägte Stileigentümlichkeiten aufweist, die man bei Bacon und Albert nicht findet. Die Ausdruchsweise des Speculum ist lebhaft, emphatisch, rhetorische Fragen liebend nach Art einer gerichtlichen Verteidigungsrede [15]), während die Darstellung Alberts ruhig, in behaglicher Breite und ohne oratorische Effekte verläuft.

Es ist ferner schwer vorstellbar, daß Albert sich mit dem Schleier der Anonymität umhüllt und sich selbst im Prolog als „quidam vir zelator fidei et philosophiae" bezeichnet habe. Im gesamten Schrifttum Alberts gibt es dafür kein Analogon. Er hat stets mit offenem Visier gekämpft und seine Person hinter der Sache zurücktreten lassen. Für jeden, der mit dem Schrifttum Alberts vertraut ist, steht ohne weiteres fest, daß er diesen Prolog nicht geschrieben haben kann.

Was endlich die Übereinstimmung der Anschauungen anlangt, so ist, methodisch gesehen, die Feststellung des Unterschiedlichen wichtiger als die des Übereinstimmenden. Zieht man zum Vergleich Roger Bacon heran, so wird sofort klar, daß der Standort des Verfassers in der Nähe dieses Mannes zu suchen ist und nicht in der Alberts, wie die von Mandonnet angeführten Parallelen klar zeigen [16]). Beiden ist im Gegensatz zu Albert eigentümlich das Interesse für Mathematik und Astronomie und die praktische Beschäftigung mit Astrologie. Bei Albert dagegen liegt der Schwerpunkt des Interesses in der Beobachtung und kausalen Deutung der Naturerscheinungen, insbesondere der biologischen.

Dementsprechend ist auch seine Stellung zu den magisch-astrologischen Fragen eine andere. Die Stellung Alberts zur Magie ist nicht leicht zu verstehen und bedarf auch nach der Darstellung Thorndikes noch einer erneuten Untersuchung. Hier sollen mit Rücksicht auf die vorliegende Frage nur einige allgemeine Gesichtspunkte hervorgehoben werden. Zunächst ist nach der mehr formalen Seite zu betonen, daß Albert hier wie auch sonst Lehren und Anschauungen, die er in der von ihm benutzten Literatur vorfand, wiedergab, ohne sie sich zu eigen zu machen. Es ist bekanntlich ein schwieriges Problem der Albert-Interpretation, wieweit solche Ausführungen für die Darstellung der eigenen Lehre herangezogen werden können. Daß in der Frage nach den magischen Lehren Albert sich tatsächlich mit ihnen zum Teil identifiziert, kann freilich keinem Zweifel unterliegen. Der Grund für diese befremdliche Erscheinung ist in erster Linie zu suchen in dem erdrückenden Gewicht seiner wissenschaftlichen Autoritäten, von dem sich auch ein so empirisch gerichteter Geist nicht frei machen konnte. Albert glaubte, für die Gesamtauffassung und Erklärung der Natur etwas zu ver-

14) B. Vandewalle a. a. O. R. Steele (Opera Rogeri Baconis hactenus inedita V. 267): „It has been suggested that this tract was written by Bacon, but no one with an ear for style could accept this suggestion for a moment."

15) Vgl. etwa Spec. c. 12.

16) Es gibt aber auch zwischen beiden sachliche Unterschiede. So verwirft Bacon die Verwendung von astrologischen Bildern und Zeichen als dämonische Magie ganz allgemein und mit großer Schärfe. Rogeri Baconis Opus maius ed. Bridges I, 241.395.

nachlässigen, wenn er den Bereich der in der Magie erfaßten und beschriebenen Erscheinungen und Kräfte unbeachtet ließe. So steht für ihn neben der scientia naturalis, die die empirisch feststellbaren und kausal deutbaren Naturerscheinungen zum Gegenstand hat, ergänzend die scientia magica, die sich mit den überirdischen Ursachen und den geheimen Naturkräften befaßt. Weil der Einfluß des Himmels und der Gestirne auf das irdische Geschehen für uns nicht in der gleichen Weise exakt feststellbar ist wie die innerweltlichen Ursachen und Kräfte, bleibt hier ein Bereich des Wirklichen, der der naturwissenschaftlichen Methode verschlossen ist, aber zur Erkenntnis der Gesamtheit der Natur nicht ausgeschaltet werden darf.

Von hier aus kann man einigermaßen ein Verständnis dafür gewinnen, wie es möglich war, daß ein im naturwissenschaftlichen so eminent kritischer Geist eine so fast unbegreifliche Leichtgläubigkeit gegenüber den in seinen Quellen sich findenden magischen Berichten zeigen konnte. Hier lag eben für Albert eine dem damaligen Stande der Wissenschaft entsprechende Grenze der Naturerkenntnis.

Was nun insbesondere die Stellung Alberts zur Astrologie betrifft, so stimmt er in den theoretischen Voraussetzungen mit Baco und dem Verfasser des Speculum überein. In der Frage aber nach der Erlaubtheit der Ausübung der Astrologie zieht er die Grenzen viel enger als jene. Die Erforschung der Zukunft aus dem Lauf der Gestirne kann, so führt er in der Erklärung von Matth 2,1 aus, sowohl gut wie schlecht sein. Wenn die Zukunft erforscht wird in bezug auf die Dinge, die der Naturgesetzlichkeit unterliegen, so ist dagegen nichts einzuwenden, ja es ist sogar nützlich („non male agit, sed potius utiliter a multis cavet nocumentis et promovet utilitates"). Wer aber in anderer Weise, d. h. also in betreff dessen, was der Freiheit des Willens unterliegt oder der freien göttlichen Anordnung, ist ein Betrüger und Scharlatan, der abgelehnt werden muß [17]).

Ein anderer Unterschied zwischen beiden Autoren besteht darin, daß Albert den Gebrauch astrologischer Bilder und Zeichen schlechthin verwirft, während der Verfasser des Speculums ihn unter gewissen Bedingungen und mit Einschränkung zuläßt [18]).

Mit völliger Klarheit tritt die Verschiedenheit der beiderseitigen Anschauungen aber zutage in der Beurteilung einer sich bei Albumasar findenden Sterndeutung. Dieser wollte nämlich aus einer bestimmten Sternkonstellation die jungfräuliche Geburt Christi ableiten. Die Verteidiger der Astrologie, Baco, der diesen Bericht an drei Stellen bringt [19]), und der Verfasser des Speculum, sehen darin ein klassisches Zeugnis für den christlichen Glauben (Spec. c. 12, p. 644 a) und eine Rechtfertigung der Astrologie („elegantius testimonium christianae fidei"). Albert [20]) kennt diese Stelle eben-

17) Albertus M., In Matth. 2,1 (Opp. XX,61): „Si quis enim pronosticatur per stellas de his quae non subiacent nisi ordini causarum naturalium et sua pronosticatio est de his, secundum quod ordini illi subiacent, et non extendit se ad illa eadem nisi eatenus quo inclinat ad ea primus ordo naturae, qui est in situ stellarum et circulo, non male facit, sed potius utiliter a multis cavet nocumentis et promovet utilitates. Qui autem non consideratis omnibus praenuntiat de his quae futura sunt, aliter quam dictum est, trufator est et trutannus et abiciendus." (Text verbessert nach dem Kölner Autograph.)

18) Alb., In II Sent. d. 7 a. 9 (XXVII, 158 b): „. . . absque dubio ortus et adspectus stellarum magnum habent effectum in operibus naturae et artis . . . Sed imaginum ars ideo mala est, quia inclinans est ad idololatriam per numen, quod creditur esse in stellis et quia non sunt inventae imagines nisi ad vana vel mala, sicut ad mulieres seducendas vel ad seras aperiendas vel naves immobilitandas vel terrores inducendos vel huiusmodi."

19) Mandonnet, Roger Bacon et le Speculum 327—28.

20) Alb., Summa P. II tr. 11 q. 61 (XXXII, 591-92.593). Diese für die Frage nach der Verfasserschaft Alberts entscheidende Stelle ist bisher von keiner Seite herangezogen worden.

falls und führt sie gelegentlich in einem Gegenargument an. In der Antwort wendet er sich dann mit größter Schärfe gegen die, die diese Stelle als ein Zeugnis der Philosophen für die jungfräuliche Geburt Christi verwenden wollen: „Hoc autem quod dicit Albumasar, error pessimus est, et vituperandi sunt, qui hoc adducunt quasi pro testimonio, quod philosophi nobis testificentur de partu virginis". Es ist klar, daß sich diese Worte gegen die Verwertung der Stelle des Albumasar richten, die wir bei Bacon und dem Verfasser des Speculum finden. Vielleicht kann man sogar in dem sowohl bei Albert wie im Speculum sich findenden Ausdruck „testimonium" einen Hinweis darauf sehen, daß Albert diese Schrift gemeint hat, und es liegt eine gewisse Tragik darin, daß gerade ihm eine Schrift zugeschrieben worden ist, gegen die er sich ausdrücklich wendet.
Damit scheint dann auch die alte Streitfrage, ob Albert der Verfasser der Schrift ist, im negativen Sinne entschieden zu sein.

Die Chronica des Breslauer Domherrn Stanislaus Sauer († 1535)

Von Hermann Hoffmann, Leipzig

IM JAHRE 1939 habe ich Stanislaus Sauers Hirschberger Pfarrbuch von 1521 herausgegeben [1]). Ich hoffe damit einen kleinen, aber nicht unwichtigen Beitrag zur Erkenntnis der Zeit der beginnenden Reformation gegeben zu haben. Wie es dem Forscher geht, all sein Arbeiten bleibt unvollkommen und unvollständig. Kaum war die Arbeit über den Breslauer Generalvikar im Druck erschienen, wurde ich auf eine Handschrift Sauers in der Münchener Staatsbibliothek aufmerksam. Von diesem Clm 965 ist hier die Rede.

Zunächst sei in Kürze Sauers Leben gezeichnet. Über ihn schrieben Martin Hanke [2]), Gustav Bauch [3]), der ihn uns erst eigentlich bekannt gemacht hat, und Gerhard Zimmermann [4]), der viele Einzelheiten über sein Leben zusammengetragen hat. Ergänzungen konnte ich in meiner obengenannten Schrift beibringen.

Sauer „steht heute noch im besten Andenken als ein Mann, der selbst in den schlimmsten Tagen der katholischen Bewegung in Breslau und Schlesien wegen seines untadligen Wesens die Hochachtung bei beiden Seiten behauptete", urteilt der kenntnisreiche Gustav Bauch, der für Sauer eine wirkliche Vorliebe bekundet. Diese Hochachtung bei beiden Seiten war aber von Sauer nicht durch Nachgiebigkeit, nicht durch Charakterschwäche, nicht durch Kompromiß oder Verrat erkauft, er war und blieb katholisch bis an sein Ende. Das Katholischbleiben bedeutete für ihn auch, Gegner der Reformation sein.

Stanislaus Sauer ist im Januar 1469 in Löwenberg geboren. Sein Vater war Bürgermeister Johannes Sauer. 1486 bezog er die Universität Krakau, wo er 1490 Baccalaureus in Artibus wurde. Am 18. 1. 1497 treffen wir ihn zum ersten Male in Breslau als öffentlichen Notar und Schreiber der bischöflichen Kanzlei. Schon damals stand er mit vielen Humanisten im Verkehr und wurde mit Gregor Lengisfeldt (Agricola) und Laurentius Corvinus den ersten Gelehrten Breslaus zugezählt. Als 1502 die Universität Wittenberg gegründet wurde, drängte man ihn, dort eine Professur zu übernehmen. Er tat es nicht, sondern blieb in Breslau. Am 18. Mai 1504 erhielt er das durch den Tod des gelehrten Humanisten Sigismund Gossinger frei gewordene Kanonikat am Dom zu Breslau; er war bereits Kanonikus am Breslauer Kreuzstift und am Kollegiatstift zu Ratibor. Als Domherr ging er alsbald zum Studium nach Wien, von wo ihn 1506 die Pest nach Padua vertrieb. Padua hat er am 21. 10. 1507 verlassen, als Dr. jur. kehrte er nach Breslau

1) Zur schlesischen Kirchengeschichte Nr. 37.
2) De Silesiis indigenis S. 212 f.
3) Zeitschrift 38 (1904) 323—26 und 41 (1907) 139 und Geschichte des Breslauer Schulwesens vor der Reformation. 1909. S. 216 f.
4) Das Breslauer Domkapitel im Zeitalter der Reformation und Gegenreformation. S. 481 ff.

zurück. Er ist wenigstens 1518 bis 1520 Generalvikar und Offizial gewesen. Nach dem Tode des Bischofs Turzo im Jahre 1520 war er einer der drei Bistumsadministratoren. Gleichzeitig war er Pfarrer von Hirschberg, Altarist am Dom und Altarist an der Neißer Pfarrkirche. Am 21. Januar 1535 ist der „milde denkende, friedliebende Ehrenmann", wie Gustav Bauch ihn nennt, gestorben.

Als Humanist war Sauer ein Freund der Kunst und Wissenschaft und ein Liebhaber der Bücher und Denkmäler. Bücher von ihm besitzt die Dombibliothek, die Breslauer Stadtbibliothek und die Löwenberger Pfarrbibliothek. Der Dom besitzt von ihm zwei Kelche. Inschriften von ihm finden sich in Hirschberg, Neiße und Breslau (im Kapitelhause, dem heutigen Diözesanmuseum). Er hat dem Heiligen der Humanisten, dem hl. Hieronymus, als dem Verteidiger des alten Glaubens (Catholicae fidei adsertori maximo) in der Kreuzkirche 1508 ein Bild und 1509 eine Tafel gestiftet, auf der in 15 Bildern das Leben des gelehrten Heiligen dargestellt war. In der Kreuzkirche hat er auch seinem Freunde, dem Dompropst Georg Sauermann, ein Epitaph gesetzt. Und im Jahre 1515 hat er für dieselbe Kirche ein Bild des Gekreuzigten malen lassen mit der Unterschrift: „Tibi, Christe Jesu, cui merito uni omnia debentur ab omnibus, tabellam hanc St. S. d. 1515 m. Nov. Christe sootaer eleaeson eme" [5]).

Sauer hat auch für sein eigenes Grabdenkmal, das heute noch die Kreuzkirche schmückt, gesorgt. Über das kunstvolle Grabmal handeln Richard Förster [6]), Ludwig Burgemeister [7]), Hermann Hoffmann [8]) und Kurt Bimmler [9]). Das Monogramm J. B. ist auf dem Denkmal noch nicht befriedigend gedeutet. Bimmler sieht darin den Steinmetzen. Das Denkmal schreibt er Andreas Walther zu, auf den er auch das Ribisch-Denkmal in der Elisabethkirche und das Turzo-Denkmal im Dom zurückführt. Sauers Denkmal steht sicherlich, wie Förster mit Recht schreibt, auf einer Höhe der Grabmalskunst, wie sie Breslau und Schlesien seit den Denkmälern Heinrichs IV. in der Kreuzkirche und Bischofs Johann IV. im Dom nicht gesehen hatte [10]). Das Denkmal hat Sauers Verwandter und Erbe, der Domherr Vinzenz Gärtner († als Dompropst 1555), der sich nach Humanistenart Hortensius nannte, vollenden lassen. Beachtenswert ist die eine Inschrift am Denkmal, weil Sauer in ihr die religiösen Wirren der Zeit charakterisiert: „Huc nos fatum subduxit ab insano horrendae impietatis turbine."

Sein Ruhm überschritt weit die Grenzen der schlesischen Heimat. Erasmus von Rotterdam schätzte ihn, Willibald Pirckheimer in Nürnberg verkehrte mit ihm, Philipp Melanchthon sandte ihm mehrfach achtungsvolle Grüße. Von literarischen Werken Sauers ist nichts bekannt: Gustav Bauch hätte sie sicher ausfindig gemacht. Nun habe ich in Hirschberg ein handschriftliches Werk von ihm gefunden, sein Pfarrbuch, das die Rechte und Pflichten, die Einkünfte und Lasten des Hirschberger Pfarrers und seiner Gehilfen,

5) Ezechiel, Inscriptiones (Handschrift der Breslauer Stadtbibliothek) 200, 217, 238, 254.
6) Heinrich und Seyfrid Ribisch und die Kunst in Schlesien (Schlesiens Vorzeit in Wort und Bild). N. F. 4 (1907) 98 ff.
7) Die Kunstdenkmäler der Stadt Breslau. 1. Teil. 1930. S. 137.
8) Die Kreuzkirche in Breslau. 1. Aufl. S. 30 f.
9) Schlesische Renaissanceplastik. 1934. S. 46 ff.
10) Otto Hartig, Die Gründung der Münchener Hofbibliothek durch Albrecht V. und Johann Jakob Fugger (Abhandlung der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philos.-philol. u. hist. Klasse. 28. Bd.) München 1917. S. 221 f.

die Gottesdienstordnung und die kirchlichen Gebräuche in Hirschberg am Vorabend der Reformation, im Jahre 1521, aufzeichnet. Sauer hat darin auch ein Verzeichnis der Hirschberger Pfarrer zusammengestellt und den von ihm durchgeführten Pfarrhausbau eingehend beschrieben. Er hat die Pfarrei, da er in Breslau Generalvikar war, nicht selbst, sondern durch einen Beauftragten, der conventione facta seines Amtes waltete und darum Conventor hieß, verwaltet. Über dieses Werk Sauers ist in meiner oben angeführten Schrift alles Notwendige gesagt.

Nun finde ich ein zweites Werk Sauers im Clm 965 der Münchener Staatsbibliothek. Von ihm soll jetzt die Rede sein.

Es handelt sich um eine Foliohandschrift mit 376 Seiten. Auf der Innenseite des vorderen Einbanddeckels steht: 1545 fuit Joes Leo . . . Julio mensi Schonwyss sum A. 1524. Felix qui potest tranquillam ducere vitam. Joh. Schonwyss. Auf S. 1 lesen wir: Stanislai Saweri Doctoris Chronica a tempore regis Matthiae (3. 5. 1469 — 6. 4. 1490), Wladislai (15. 6. 1490 bis 13. 3. 1516) et Ludovici (13. 3. 1516 — 29. 8. 1526). Danach gibt sich das Buch als eine Sammlung von Nachrichten zur schlesischen Geschichte von 1469 bis 1526. Über die Geschichte des Bandes erfahren wir weiter: Quidam N. Doctor Saver Canonicus Wratislauiensis congessit hec collectanea, a quo tandem Joannes Schonwis tunc famulus suus ea transcripsit et Bistricium siue ad Neosolium secum tulit hunc librum, quem ego Joannes Dernschwam ab eodem consecutus sum 1560.

Johannes Dernschwam saß in Neusohl am Fuße der niederen Tatra als Verwalter des Bergwerkes, das die Fugger seit 1495 mit den Turzos und seit 1526 auf eigene Rechnung betrieben. Er war ein Gelehrter, ein Kleinasien-Forscher, ein Bücher- und Kunstsammler, der auch für Anton und Johann Jacob Fugger Bücher erwarb. Im Jahre 1560 erhielt der Bücherfreund in Neusohl von St. Sauers einstigem Diener Johann Schönwis dessen Chronica. Also Sauer sammelt Nachrichten zur schlesischen Geschichte von 1469 bis 1527. Sein Diener Johann Schönwis schreibt sie mit seiner Erlaubnis ab. Diese Abschrift, die uns erhalten ist, begleitet Schonwis nach Ungarn, nach Bistritz und Neusohl, und wird hier im Jahre 1560 Eigentum Dernschwams, der sich durch seine Anmerkungen zu Sauers Notizen als fanatischen Antikatholiken ausweist. Wie die Handschrift dann in den Besitz der Fugger und dann der bayerischen Kurfürsten und damit in den der heutigen Münchener Staatsbibliothek kam, ergibt sich aus den Beziehungen Dernschwams zu Johann Jacob Fugger.

Der Band enthält einiges mehr als die Geschichte der Zeit der drei Könige Böhmens. Er beginnt mit Angaben über Geld und Gewicht ex libro ciuitatis Wratislauiensis und über Formeln bei Gerichtssitzungen. Der Leubuser Fundationsbrief ist eingetragen und die Inschrift über dem Eingang zur Michaeliskirche auf dem Elbing. Er enthält Stammtafeln der schlesischen Piasten. Er exzerpiert den Catalogus episcoporum Wratislauiensium aus Johannes Dlugoss, schreibt de origine ducum Silesiae, hat einen Catalogus Imperatorum Romanorum und einen Catalogus Ducum Venetorum. Die Epistola legati anonymi in causa matrimonii ineundi inter Friedericum Ducem Silesiae et Elisabeth sororem Regis (S. 341—347) betrifft die Hochzeit Friedrichs II. von Liegnitz mit Elisabeth, der Schwester

des Königs Wladislaus am 14. 11. 1518[11]). S. 349—354 folgt der Briefwechsel zwischen Bischof Johannes Turzo und Erasmus von Rotterdam, der von P. S. Allen veröffentlicht ist[12]). S. 354 folgt Ad pontificem oratio in electione episcopi Wratislauiensis Jacobi de Salza 1520. Es schließen sich an noch eine Reihe von römischen Inschriften und zuletzt die Conditiones boni famuli, die Schonwis getreulich mit abgeschrieben hat.

Der Hauptteil des Bandes enthält also die collectanea zur Geschichte und besonders zur Kirchengeschichte Schlesiens von 1469—1526. Aber der Titel ist nicht genau. Es ist vielmehr eine chronologisch geordnete Sammlung von Nachrichten zur schlesischen Kirchengeschichte von der Einführung des Christentums bis 1526. Wir haben also ein Werk ähnlich wie Nikolaus Pols Jahrbücher vor uns, das ebenso wie diese ausführlicher wird, sobald Selbsterlebtes berichtet wird.

Sauers Quellen zu erkennen ist schwer. Die Urkunde (SR. 1692), durch die Heinrich IV. sich verpflichtet, in seinem Streit mit der Kirche von Breslau den Schiedsspruch des päpstlichen Legaten Philipp von Fermo anzunehmen, hat er sicherlich im Wortlaut dem Liber niger des Domkapitels entnommen. Aber woher hat er z. B. sein Wissen über Boleslaus II. von Liegnitz? Er läßt ihn 1299 sterben statt 1278, er nennt seine erste Gattin Adelheid statt Hedwig, die zweite Anna statt Alenta, Tochter des Herzogs Sambor von Pommern, und weiß, daß er neben Anna ein Verhältnis hatte, dem ein Sohn Jaroslaus entsproß; er erzählt auch, daß er mit seiner ersten Gattin und deren Kindern Bernhard und Katharina in der Kirche des von ihm gegründeten Dominikanerklosters in Liegnitz begraben liegt. Das erfahren wir nicht in den Stammtafeln von Grotefend und Wuttke und nicht in den SR. Aus der Chronica polonorum und der Chronica principum Poloniae erfahren wir einiges von dem, was Sauer berichtet, aber nicht alles. Das letztgenannte Werk wird aber sicher von Sauer stark benutzt, das zeigt z. B. sein Bericht über die Wegnahme der bischöflichen Burg Militsch durch König Johann und der über die Ermordung des Inquisitors Schwenckfeld.

Wir veröffentlichen hier Auszüge aus der Chronik Sauers, und zwar Stücke, die sich auf die schlesische Kirchengeschichte beziehen und Neues enthalten oder auf Bekanntes neues Licht werfen. So sind z. B. alle liturgischen Nachrichten wiedergegeben, weil sie neue Beiträge zur Entwicklung des kirchlichen Festkalenders und des Gottesdienstes bringen. Die Einteilung des mitgeteilten Stoffes ist von uns getroffen, und zwar entsprechend dem Titel, den Sauer seinem Werke gibt. Die Handschrift selbst ist ohne jede Einteilung gleichmäßig und gleichförmig geschrieben. Teil II behandelt die

11) Konrad Wutke, Stamm- und Übersichtstafeln der Schlesischen Fürsten, Tafel XI, und H. Grotefend, Stammtafeln der Schlesischen Fürsten. 2. Aufl. X, 2.

12) P. S. Allan, The age of Erasmus. 1914. S. 279. — P. S. Allan, Opus Epistolarum Desiderii Erasmi Roterodam denuo recognitum et auctum. 1906—1928. 7 Bde. Bd. II. nr. 548: Ursinus Velius an Erasmus. Bd. III. nr. 850: Turzo an Erasmus, Breslau 20. 6. 1518; nr. 851: Velius an Erasmus, Breslau 20. 6. 1518 (Turzo studiosorum omnium praesentissimus mecoenas); nr. 943: Erasmus an Turzo, Löwen 20. 4. 1519; nr. 944: Erasmus an Velius, Löwen 20. 4. 1519. Bd. IV. nr. 1047: Turzo an Erasmus, Breslau 1. 12. 1519; nur 1137; Erasmus an Turzo, Löwen 31. 8. 1520; nr. 1242: Erasmus an Stanislaus Turzo, Bischof von Olmütz, den Bruder des Breslauer Bischofs; Erasmus kondoliert zu dessen Tode, obwohl der Breslauer Dompropst Sander ihm geschrieben hatte, daß es dem Bischof besser gehe (diesen Briefwechsel Sanders mit Erasmus übrigens kennt Zimmermann a. a. O. S. 476 ff nicht). Bd. V. nr. 1514: Erasmus an Velius, Basel 14. 11. 1524. In nr. 1523 nennt Erasmus den Breslauer Dompropst Georg Sauermann „iuuenis ad unguem dictus ac maximis rebus natus", was zu Zimmermann S. 487 nachgetragen sei.

Zeit des Königs Matthias (1469—1490), III. die des Königs Ladislaus (1490 bis 1516), IV. die des Königs Ludwig (1516—1526), Teil I die Zeit vor Matthias.

Am wertvollsten sind die Mitteilungen zum Entstehen und Werden der Reformation in Schlesien. Unser Wissen über die Vorgeschichte der Reformation in Schlesien ist zusammengefaßt und gefördert von Arnold Oskar Meyer[13]). Aus Sauers Chronica fließt uns allerhand neues Erkennen über diese schicksalsschwere Zeit. Bis auf Nankers Bann und Interdikt verfolgt er die Verachtung der kirchlichen Zensuren zurück, bis dahin die Profanierung des Heiligen, bis dahin den Antiklerikalismus der Breslauer und der Schlesier. Wie groß erscheint ihm der Abstand des kirchlichen Verhaltens der Breslauer seiner Zeit von der Papst- und Kirchentreue der Vorfahren in Georg Podiebrads Tagen. Damals zeichnete sie die echte, christliche Einfalt aus, die er im Anfang der Neuerung so sehr vermißt.

Aber die Hauptschuld, daß es so kommen mußte, sieht er bei den Geistlichen. Die Kämpfe zwischen der Kirche und den Bettelorden haben die Autorität der Kirche untergraben, die Kämpfe zwischen Kapitel und Bischof haben sie vernichtet. Wahrhaft erschütternd sind seine Aufzeichnungen, die er mit seinem Herzblut niederschreibt, über den Zwiespalt des von ihm mit aller Gerechtigkeit behandelten Bischofs Johannes Roth und dem Kapitel. Welchen Eindruck in die unerträglich gewordene Lage eröffnet nicht der zuletzt mitgeteilte Brief des Bischofs an seinen Generalvikar Nikolaus Tauchan. Und dann die unselige Angelegenheit des Koadjutors.

Menschlich versteht man den armen, greisen Bischof, der, vom Kapitel verlassen, einen Mitarbeiter suchte, dem er vertrauen konnte. Und nun beginnt das Rennen und Laufen um die Stelle des Koadjutors; über alle Nebenbuhler und Bewerber siegt der Unwürdigste und Ungeeignetste, oder anders gesprochen, siegt der Geldsack des Vaters Turzo, der den bereits ernannten Herzog von Teschen abfindet und die Gebühren in Rom zahlt: ein Handel, wie wir ihn von Albrecht von Brandenburg her, der nach Mainz wollte, kennen. So sieht er die Schuld der Breslauer Kirche in der Glaubensspaltung. Und in der großen Kirche findet er als Ursache für Luthers Erfolge vor allem die Kurtisanenwirtschaft, und zwar mehr als die Habsucht und das Ablaßwesen.

Als Bischof Turzo am 2. August 1520 starb, wurde der Generalvikar Sauer einer der drei Bistumsadministratoren. Am 1. September 1520 wählte das Kapitel Jakob von Salza zum Bischof, dessen Bestätigung erst am 7. Juli 1521 erfolgte, weil der Markgraf Johann Albrecht von Brandenburg, der Bruder Georgs des Frommen, päpstliche Exspektanz auf das Bistum hatte. Dieses Jahr ohne Bischof ist der Ausbreitung der Reformation in Schlesien und besonders in Breslau sehr förderlich gewesen. Sauer sah das und konnte nichts ändern, aber in seiner bitteren Stimmung schrieb er an den Prokurator, der für das Kapitel die Bestätigung des Erwählten in Rom betreiben sollte, am 3. Mai 1521 einen Brief, den Gustav Bauch in einer Gothaer Handschrift entdeckt hat[14]). Der Brief nennt seinen Schreiber

---

13) Studien zur Vorgeschichte der Reformation. 1903.
14) Der lateinische Wortlaut des Briefes in Zeitschrift 41 (1907) 347 ff, die deutsche Übersetzung in Bauchs Geschichte des Breslauer Schulwesens in der Zeit der Reformation. Breslau 1911. S. 3 ff.

nicht; Bauch macht Sauers Verfasserschaft wahrscheinlich. Hätte er Sauers Chronica gekannt, er hätte Sauer mit Bestimmtheit den Schreiber des Briefes genannt, so bekannt wären die Sorgen und die Urteile des Briefschreibers ihm durch die Chronica gewesen.

Sauer leidet an seiner Zeit. Dieser Mensch, der ganz wie Erasmus geartet war: Freund der Ordnung, der Wissenschaft, der Kunst, der Ruhe, ist entsetzt über die Kämpfe, die den Frieden des Heiligtums stören. Er ist tief religiös. Wie ein Notschrei aus der Tiefe ringt sich manchmal von seinem Gewissen ein echt religiöses Wort. So, wenn er klagt, wie die Parteien im Kapitel Anklagen und Verleumdungen gegeneinander häufen, wie es niemals Laien getan, und dann glauben, täglich mit reinen Händen zum Altare treten zu können. Oder er klagt, wie verhaßt der Klerus in der Welt geworden ist, und fügt hinzu: „Hoffentlich nicht auch vor Gott."

Er war Pfarrer von Hirschberg und zugleich residierender Domherr und Generalvikar. Darin sieht er keinen Mißstand. Man mag in meiner Ausgabe seines Hirschberger Pfarrbuches nachlesen, wie er dort alles so geordnet hat, daß keine Klage kommt, und wie dann auf einmal in dem schön gehegten Garten seiner Pfarrei der lutherische Prediger auf der Kanzel steht.

Stanislaus Sauer ist gestorben in ungebrochener Treue zur alten Kirche und in unbedingter Ablehnung der Neuerer. Vierhundert Jahre nach seinem Tode dringt seine Stimme zu uns als erste, die von den Empfindungen und Ansichten eines Altgläubigen jener Tage Zeugnis gibt.

I.

Vorher

p. 35. Anno 1301 Templariorum flagitia et sacrilegia in Gallia primum sunt deprehensa[15]).

p. 37. Henricus de Wirbna Archidiaconus et Canonicus Wratislauiensis dulcedine vini homo bibax castrum Melicz regi Joanni tradidit. Apeczko Scolasticus Wratislauiensis postea Lubucensis Episcopus, Otto de Donyn, Cuncko de Schokau, Petrus de Retkaw secutí sunt Nankerum, cum excommunicaret Joannem regem, ceteris canonicis metu ab Episcopo aufugientibus[16]).

Ab hoc tempore referuntur, que de nequicia Wratislauiensum nota sunt, de contemptu censurarum ac prophanacione sacrorum et vere Joannis Swenckfelt inquisitoris, qui in negocio inquisicionis Pragam profectus erat et in monasterio S. Clementis fratrum Ordinis Praedicatorum in cubiculo suo interfectus. Interfectores autem optimi viri non multo post capti per ducem Boleslaum Lignicensem et in Otmachaw arcem ducti confessi sunt,

---

15) Der Kampf Philipp des Schönen gegen die Templer begann erst 1307, ihre Auflösung erfolgte erst 1312. Die Frage nach der Schuld des Ordens hat das 19. Jahrhundert gestellt.

16) Die Übergabe der Burg Militsch durch Heinrich von Würben an König Johann I. (1310—1347) geschah 1337 oder 1338. Heinrich von Würben ist seit 1314 als Domherr, 1333—1342 als Archidiaconus von Breslau belegt (R. Samulski, Untersuchungen über die persönliche Zusammensetzung des Breslauer Domkapitels. Breslauer Diss. 1933. S. 21). Apeczko Deyn von Frankenstein ist seit 1334 als Domherr, seit 1340 als Scholastikus bezeugt (Samulski, 25); da Bischof Nanker den Bann spätestens 1339 ausgesprochen hat, ist diese Angabe zu berichtigen; 1345 bis zu seinem Tode am 13. 4. 1352 war er Bischof von Lebus. Otto von Donyn war 1314—1350 Domherr (C. Kuchendorf, Das Breslauer Kreuzstift. S. 82). Cunczko von Schalkau (nicht Schokau) erscheint 1318—1356 als Domherr (G. Schindler, Das Breslauer Domkapitel 1341—1417. S. 336), Petrus von Bittkow (nicht Rettkow) von 1335—1369 (Kuchendorf 68 f, Schindler 171).

se esse corruptos pecunia a Wratislawiensibus Merckelino Schertelczan et Hellenboldo ad perpetrandam caedem, quamvis coram rege antea juramento se purgassent a suspicione sceleris. Ita boni ciues parricidium perjurio diluerunt. Sunt de hac re publica documenta in archiuis ecclesie Wratislauiensis [17]).

Joannes rex excommunicatus ob occupatum castrum Melitsch bona ecclesie Wratislauiensis et libertatem invasit persecucionemque commisit Boleslao Bregensi [18]), qui ad eam rem facile consensit quod jam pridem omnia consumserat.

Joannes rex cum Carolo filio [19]) Romam pro absolutione veniens, cum restitutionem bonorum ecclesie Wratislauiensis negaret, ad conspectum pape Benedicti septimi admissus non fuit, sed repulsus abiit [20]).

p. 38. Anno 1341 confirmato in Episcopatu Wratislauiensi Preceslao per medium Caroli filii Joannis controuersia inter Episcopum et Regem fuit composita. Et Episcopus cum clero in Ciuitatem Wratislauiensem honorifice susceptus praecedentibus a pretorio usque ad monasterium Sancti Adalberti consulibus et juratis palliis et cullullis vestitis; quo in loco, ita ut erant discincti et discalceati promiserunt se nullo unquam tempore velle Ecclesiam Wratislauiensem et clericum persequi. De qua re facta fuerunt publica instrumenta presentibus Boleslao Bregensi, Wladislao Bethiniensi, Conrado Olsnensi, Bolkone Falkenbergensi, Boleslao Opoliensi Ducibus [21]).

Et quia in concordia per Carolum facta Boleslaus Bregensis esset pretermissus, cum tamen alias sperasset de Carolo, salua mansit accio Episcopo et Capitulo contra ipsum de rapinis et damnis ecclesie illatis. Unde cum se jam ex tantis malis explicare non posset, in motum quem Conradus Dux contra Ecclesiam concitauerat [22]), Episcopo toties viribus adhaeserat; quare animum Episcopi et Canonicorum in se mitigauit. Senex autem factus et jam moriturus vehementer optauit absolui ab excommunicatione quam annis decem septem pertulit, et tolli interdictum in terras suas latum. Unde filii Venceslaus et Ludouicus (quos ex Catherina que fuit ex Croacie ducibus [23]) genuit), data caucione de satisfaccione obtinuerunt absolucionem. Quam cum Vesperi attulissent, mane cum dilucidaret, Boleslaus obiit X Kalend. Maji Anno 1342 [24]) in Capella in Lubensi monasterio a se con-

17) Aus Cronica principum poloniae. Sauers Eigentum ist indessen seine Bemerkung, daß mit Nankers Bann und Interdikt die Verachtung der kirchlichen Zensuren und die Profanierung der Heiligtümer durch die Breslauer begann. Das bleibt Sauers Meinung: Die Breslauer sind so geblieben bis zur Reformation. Sauers Quelle schreibt: „Ich glaube, es gibt Dokumente hierüber im bischöflichen Archiv", Sauer aber schreibt: „Es gibt Urkunden über die Angelegenheit im bischöflichen Archiv."

18) Boleslaus III., der erste Herzog von Brieg (1315—1352), der Stifter der Fürstenkapelle in Leubus, in der er auch begraben liegt.

19) Kaiser Karl IV. (1347—1378).

20) Von diesem Versuch, vom Bann gelöst zu werden, ist sonst nichts bekannt. Weder A. Bachmann (Geschichte Böhmens Bd. 1) noch C. Grünhagen (König Johann von Böhmen und Bischof von Nanker von Breslau) wissen davon. Übrigens handelt es sich um Benedikt XII., der in Avignon residierte.

21) Die bei der Aussöhnung der Breslauer mit der Kirche vor Bischof Preclaw (1341—1378) anwesenden Herzöge sind Boleslaus III. von Brieg (1315—1352), der selbst noch in Bann war, Wladislaus von Beuthen (1322—1351/5), Konrad I. von Oels (1320—1366), Bolko I. von Falkenberg (1313—1362/5) und Bolko II. von Oppeln (1313—1356).

22) 1340—1349 hatte Konrad I. von Oels Streit mit dem Bischof; vgl. Cronica principum poloniae (Scriptores I, 138).

23) Boleslaus von Brieg war in zweiter Ehe mit Katharina, der Tochter eines Banus von Kroatien verheiratet. Ihre Söhne waren Ludwig I. von Brieg (1358—1398), der Gründer des dortigen Kollegiatstiftes, und Wenzel I. von Liegnitz (1342—1364). Beide Brüder gründeten 1348 das Liegnitzer Kollegiatstift.

24) Boleslaus ist am 21. 4. 1352 gestorben, Heidersdorf und Langenöls hatte er am 19. 11. 1311 dem Kloster Leubus geschenkt.

structa sepultus, cum Heydersdorf et Olsnam villas jam pridem donaverat. Boleslai filiis Venceslao et Ludouico hereditate inter se annis pluribus contendentibus Venceslaus fratre premoritur relictis post se ex filia Ducis Teschnensis Ruperto Duce Legnicensi, Venceslao Lubucensi, mox Wratislauiensi episcopo, Henrico Decano Wratislauiensi, deinde Episcopo Vladislauiensi, in ecclesia Legnicensi a se fundata sepultus[25]). Ludouicus deinde Bregensem ducatum pacifice possedit et ecclesiam collegiatam ibidem postea 1371 fundauit. Uxorem habuit Hedwigem[26]) Ducis Glogouiensis et Saganensis.

p. 39. Anno 1338 propter ingentem famem concessus fuit carnium usus in quadragesima per Slesiam.

Anno 1348 venit Carolus Wratislauiam septima die Nouembris, cui Precesłaus non longius precessit obuiam cum clero quam ad Limitem Cimiterii Ecclesie S. Joannis. Mansit Wratislauie 14 diebus. Carolus fundauit monasterium S. Dorothee Wratislauie.

p. 40. Hoc anno 1368 Wratislauienses sequuti Carolum Romam agitauerunt negocium jurisdictionis in familiam Episcopi et Canonicorum. Verum papa Urbanus Quintus cum clausas ad id aures ab inicio haberet, ante tamen, bello Bamabone tyranno Mediolanensium per Carolum clam ut dicebatur ad id instigato, causam commisit ipsi imperatori. De qua re in libris ecclesie nonulla[27]).

Dazu schreibt der gehässige Dernschwam an den Rand: Die Pfaffen mit Irem gesint haben vmb ire hurerey willn nit wolln gestroft sein. Das ist all Ir Hader gewest. Dan noch in Polen die hurerey khain Schand ist vnd vber all bey den pfaffen.

p. 41. Anno 1377 Wratislauienses ob leuissimam causam clericum quendam nomine Nicolaum Habersdorff de Pilauia conjecerunt in Vincula, quem cum se clericum diceret, invitum et reluctantem contunderunt tonsumque obligauerunt, ne rem in judicium deduceret. Ita liberatus rem ut gesta erat Decano et pluribus canonicis enarrauit..

Dazu Dernschwam: propria clericorum vicia prodis et scortationes pro quibus nolint puniri, set purgaciones vestre non habent locum, detecto mendacio.

Anno 1380 cepit secta Vickleff in Boemia dimota ex Oxoniensi studio in Anglia.

p. 43. Eodem anno 1396 die tercia mensis februarii ministri ciuitatis Wratislauiensis presbyterum quendam nomine Petrum Wyner, quem menciebantur in loco suspecto deprehendisse clara ecclesie prebuerunt in publicum veste et camisea ac ipso denique femorale nudaverunt, et ut omnibus appareret presbyter, mitra qua erat tectus spoliaverunt virgisque durissime presciderunt ac terre afflixerunt. Cumque ita injuriantes raptantes pul-

25) Es ist das von Wenzel 1348 gestiftete Kollegiatstift zum Hl. Grabe; er starb am 2. 6. 1364. Sein Sohn Wenzel war 1375—82 Bischof von Lebus und 1382—1417 Bischof von Breslau. Heinrich starb 1389 als Bischof von Leslau, er liegt im Dom zu Breslau begraben; Ruprecht regierte als Herzog von Liegnitz 1374—1409.

26) Die Herzogin hieß Agnes.

27) Über diese Minderung des Privilegium fori s. Grünhagen, Geschichte Schlesiens Bd. I, S. 191 f; Stenzel, Urkunden zur Geschichte des Bistums Breslau. S. XCVI und S. 237; Heyne 2, 251 ff. Der Fall Habendorf (er stammt aus Peilau und nicht wie Heyne S. 251 schreibt, aus Bielau) spielt nicht 1377, wie Sauer will, sondern 1367, er war ja Anlaß zu dem Schritt der Breslauer in Rom im Jahre 1368 bei Kaiser Karls Römerzuge. Vgl. Klose, Dokumentierte Geschichte von Breslau in Briefen. 1781. Bd. II nr. 51 und Heyne 2, 33 ff und 251 ff.

santesque nudum toto corpore per magnam urbis partem ante Monasterium S. Katherine perduxissent, increpiti a modesto quodam adolescente, vestem quam eum nudauerant et quam unus ex latronibus brachio deferebat, texuerunt; non prius tamen quam juuenis ille de restituendo tunicam promitteret atque ita demeritos in curiam Episcopi protraxerant. Quam injuriam Wratilauienses non aliter ulti sunt quam quod carcere castigato ciuitate interdicerent. Unum reuersum ad penitenciam jussumque ab Episcopo Wenceslao ut in loco delicti peniteret, noluerunt dimittere. Fuerunt autem latronum nomina Franciscus Kunig, Joannes Strelun et Nicolaus Hofmann. Vidi ego processum excommunicatorum Venceslai Episcopi in hoc facto, qui in Otmachau tunc agebat [28]).

p. 44. Anno 1410 a feria quinta post Inuocauit fuit tentum interdictum per totum dioecesim ob captum D. Nicolaum Episcopum Abilonensem Suffraganeum Wratislauiensem, qui ductus fuit in montem Slesie Zotenbergk per Henricum Rorau et Theodoricum Dorrig, usque ad feriam quartam septimane sancte, qua die emissus fuit [29]).

Anno 1411 [30]) in die S. Nicolai detentus fuit in pretorio Wratislauiense D. Joannes alias Cropidlo Episcopus Wladislauiensis frater Bulconis Ducis Opoliensis. Ab eo die tentum fuit interdictum in Wratislauia usque ad magnam quartam feriam. Hujus rei auctores fuerunt Leonardus Reichart, Nicolaus Lemberg, Jacobus Svarz.

Et eodem anno Veneris 14. Aprilis Czenko Dominig Magister ciuium, Henricus Gynter, Henricus Jankowitz, Magister Christianus Syndicus ciuitatis cum multis aliis tum ex ciuibus tum ex plebe obtulerunt canonicis cereum quatuor talentorum, quem inibi accendentes in signum penetentie perpetuis temporibus ad Sacramentum Corporis Christi ardere facere sunt astricti.

p. 45. Anno 1423 in die Palmarum redeunte processione ab ecclesia (p. 46) beate Virginis ad Ecclesiam Cathedralem pons Odere ab ea parte qua Ecclesia S. Martini extructus est, corruit cum magna hominum pernicie qui Episcopum et clerum sequebantur.

p. 52. Anno 1440 in Vigilia Cristi Nicolaus Gramis prepositus Wratislauiensis captus fuit ab Episcopo Conrado tentusque in crastinum S. Prisce Virginis [31]).

Anno 1441 Dominica sub octauam Epiphanie Episcopus secutus fuit obedienciam D. Eugenii contra Felicem cum uniuerso clero [32]).

Eodem anno captus secundo fuit Nicolaus Gramis prepositus Wratislauiensis feria secunda rogacionum ab Episcopo Conrado, qui quinta die Septembris elapsus de custodia apud Marcum Beckensloer Ciuem Wratislauiensem diebus aliquot fuit hospitatus, mox in Auras fugit ac deinde demum in Bolkenhayn ad Opitz et Hayn Czyrna fratres. Qui ejus defen-

---

28) Den Fall Petrus Wyner kennen wir sonst nicht. Sauer erzählt ihn als neuen Beleg, wie alt die Spannung zwischen Klerus und Volk in Breslau sei. Vgl. Heyne, 2, 448—454.
29) Heyne 2, 612 f. Es ist Weihbischof Nikolaus von Bunzlau.
30) Muß heißen 1410. Vgl. Heyne 2, 449 ff. Es ist Bischof Johannes Herzog von Oppeln, Bischof von Leslau, gestorben 3. 3. 1421 in Oppeln und dort in der Dominikanerkirche begraben. Sein Bruder ist Herzog Bolko IV. von Oppeln (1401—1437).
31) Heyne 2, 369 ff. W. Altmann, Acta Nicolai Gramis. 1890 (Codex 15).
32) Am 8. 1. 1441 befahl Bischof Konrad seinem Klerus, sich für Eugen IV. zu erklären und keine Mandate mehr vom Baseler Konzil anzunehmen. Vgl. F. X. Seppelt, Die Breslauer Diözesan-Synode vom Jahre 1446, S. XI; W. Altmann a. a. O. S. 76 f.

sionem suspicientes grauida incommoda Ecclesie intulerunt, omnes fere villas episcopales et capitulares in Wratislauiensi, Nouoforensi, Lignicensi et Suidnicensi districtu exurendo et vastando.
p. 53. Eodem anno Conradus Episcopus instituit suffragium S. Hedwigis in horis sacris.
p. 55. Anno 1444 Conradus Episcopus statuit ut ab Octaua Corporis Christi ad Aduentum domini et ab octaua Epiphania usque ad diem Cinerum feriis terciis hore teneantur de S. Joanne et feriis quintis de S. Hedwige, exceptis Vigiliis Sanctorum in Crastino diuisionis Apostolorum.
p. 56. Anno 1448 in Vigilia S. Joannis Baptiste pars ecclesie S. Dorothee corruit Wratislauie [33]).
Eodem anno feria quarta post Michaelis indicatum sentencialiter fuit in Curia imperiali contra Heduigim relictam Bede. Ut ante solis occasum restitueret ecclesie Wratislauiensi casulam et Ymaginem argentis (!) S. Wenceslai.
p. 57. Eodem anno D. Petrus Episcopus solemnes supplicationes bis in septimana decreuit instituitque ut deinceps in ecclesia Wratislauiensi post eleuacionem cantaretur antiphona Contere domine cum collectis que hodie quoque seruantur.
Anno 1449 Episcopus Petrus jussit ut in diuinis officiis adderetur collecta Temporaque nostra cum solitis indulgencis.
Eodem anno D. Petrus Episcopus dedicauit Ecclesiam Carthusiensium in Legnicz in crastino Corporis Christi.
Anno 1450 D. Episcopus indulgenciis solitis inuitauit clerum et populum ad concinendum carmen O adoranda Trinitas cum sequentibus versibus.
Eodem anno D. Episcopus Petrus pedester iuit in Trebnitz voti causa comitantibus pluribus canonicis et presbyteris ac post trita sacris eo loci operatus est.
Hoc anno institutus fuit a D. Petro Episcopo ordo processionis in die Corporis Christi qui in hunc diem seruatur in ciuitate Wratislauiensi [34]).
p. 58. Eodem anno D. Episcopus Petrus instituit Octauam omnium Sanctorum.
Eodem anno fons apud Ecclesiam S. Crucis secto lapide extructus fuit.
Anno 1451 Festum S. Joannis quod venit in diem Corporis Christi fuit transpositum in Vigiliam.

Eodem anno D. Petrus Episcopus publicauit Jubileum concessum per Apostolicum Legatum D. Nicolaum de Cusa S. Petri ad Vincula Cardinalem usque ad festum purificationis. Fuit tamen continuatus ad primam Maji.
p. 59. Anno 1452 celebrata fuit Synodus apud ecclesiam Wratislauiensem per Petrum Episcopum [35]).

Anno 1453 Martis 13. Februarii que fuit feria tercia carnispriuii circiter horam 22 venit Wratislauiam Joannes de Capistrano comitatus 30 fratribus ordinis minorum de obseruancia fuitque a clero ciuitatis et populo honori-

33) Noch 1934 heißt es bei Ludwig Burgemeister und Günter Grundmann, Die Kunstdenkmäler der Stadt Breslau. Bd. I, 3. T. S. 108: „Im Jahre 1448 am 24. Juni (es war nach Sauer der 23.), stürzte ein Teil der Kirche plötzlich ein. Leider fehlt jeder Anhalt darüber, welcher Teil betroffen wurde."
34) Diese neue Ordnung bestand, wie wir aus der Chronica Abbatum B. M. V. in Arena (Scriptores II. S. 238) erfahren, darin, daß die Einzelprozessionen der Kirchen und Klöster aufhörten und dafür eine gemeinsame Prozession vom Dom durch die Stadt zum Ring geführt wurde.
35) Die Bemerkung bei Emil Brzoska, Die Breslauer Diözesan-Synoden S. 41 „Chronik: Siles. rer. script. I p. 84" stimmt nicht; an der angeführten Stelle der Scriptores steht nichts von der Synode.

fice susceptus apud Ecclesiam S. Nicolai. Et a prelatis et canonicis ac clero in Summo absente D. Episcopo apud Ecclesiam S. Petri deductusque in Ecclesiam majorem; post Laudes Deo actas et orationem habitam per D. Casparum Weigel gracias vero et populo egit eisque benedixit reductusque demum fuit in hospicium Joannis Glacz ciuis Wratislauiensis in foro Salis Latine semper excipiente ac interpretante ejus sermone Fratre Friderico ejusdem ordinis. Vero Dominica deinde Judica producto coram populo in concione craneo siue testa hominis mortui ostensaque beati Bernhardi ymagine processit cum Episcopo, clero ac populo uniuerso ad nouam ciuitatem Wratislauiensem. Quo in loco domus hospicii ubi nunc Monasterium visitur, ei parata fuit. Fuitque in profesto Annunciationis Mariae eo loci erectus chorus ac deinde Ecclesia constructa. Dominica Quasimodogeniti finito sermone jussit comportari ex tota ciuitate chartas et tabulas lusorias, item specula et laruas et alia muliebria ludicra, que omnia sub populi conspectu cumburi precepit. Continuauit sequentibus diebus sermones suos audientibus eum etiam judeis. Dominica eciam Jubilate predicauit apud p. 60 S. Vincentium, cum ibi reliquie ostenderentur cum magna populi frequentia, quam ipse ad XVIII milia estimauit.

Eadem die ad horam Vespertinam ac duobus diebus sequentibus predicauit in Ecclesia S. Joannis ianuis clausis presentibus tantum D. Episcopo, canonicis, abbatibus, clero tam saeculari tam religioso instituens clerum ad recte et bene viuendum. Feria II. post Cantate iuit Nissam cum D. Episcopo reuersusque est in Vigilia Pentecostes languens et eger delatus in nouum suum oratorium in noua ciuitate Wratislauiensi. Die deinceps Martis 21. Augusti profectus est cum oratoribus regis Polonie Cracouiam reuersusque est in Vigilia Ascensionis anni sequentis plus quam 60 fratribus adiens primo Ecclesiam S. Joannis. In oratorium suum deinde deductus est. Facta demum commendatione dicensque Vale clero et populo in foro salis. In die S. Arnulphi 1454 Vienam profectus est. Obiit demum in Hungaria in die S. Severini 1456, sepultus in Vlagk [36]).

Synodus secunda a Petro Episcopo celebratur in ecclesia Wratislauiensi [37]). Eodem anno Constantinopolis a Turcis capitur.

Eodem anno Feria quarta post Cantate secunda Maji capti sunt Judei Wratislauia et bona eorum confiscata, quia sacram hostiam ex Ecclesia in Langewissa furto allatam et precio a quadam muliere uxore lectoris seu famuli ciuititatis emptam ludibrio habuerunt. Unde tam viri quam mulieres ignitis primo furcillis laniati, deinde combusti sunt [37a]).

Eodem anno capti fuerunt Judei in aliis oppidis Suednicz et Jawer, Striega. Feria quinta sub octaua Visitationis Marie Judei in Wratislauia jam antea capti forcipibus laniati deinde cremati sunt. Et nocte sequenti Legnicz oppidum exustum magna ex parte fuit et Judei qui captiuati erant, mortui exusti sunt.

---

36) Zu diesem Bericht vgl. jetzt J. Hofer, Johannes von Capestrano.

37) Diese zweite Synode ist natürlich die oben erwähnte dreitägige Priesterversammlung im Dom bei verschlossenen Türen, bei der Capistran dreimal gepredigt hat. Die Predigten sind erhalten B.U.B. I F 274 und I Q 384, die beiden ersten sind gedruckt bei E. Jacob, Johannes von Capistrano 2. T. 1. F. Vgl. E. Brzoska a. a. O. S. 41 ff; S. 44 steht wieder die nicht stimmende Bemerkung: „Chronik: Siles. rer. script. I p.84."

37a) Bemerkenswert ist, daß Sauer nichts von einer Schuld oder auch nur einer Beteiligung Capistrans an der Judenverfolgung weiß, im Gegenteil sogar zu berichten weiß, daß Juden seine Predigten hörten.

p. 61. Eodem anno die Sabbato S. Hipoliti sexdecim reliqui Judei Wratislauie combusti sunt. Idem accidit eodem die in Sueidnicz decem Judeis viris et septem mulieribus.

Eodem anno in vigilia Assumpcionis Marie cepte sunt decantare hore b. Marie Virginis in Ecclesia S. Crucis Wratislauie.

p. 62. Anno 1454 dominica Jubilate D. Petrus terciam celebrauit synodum [38]) in qua quod antea decantata antiphona Contere Domine etc. et de collecta Temporaque nostra instituit, innouauit mandans ea omni clero seruare. Item pulsum pro pace continuari fecit in tota Dioecesi, concessit ad id indulgencie XL dierum. Idem fecit de octaua S. Hedwigis et omnium sanctorum.

Eodem anno die XXI. Julii D. Petrus Episcopus iuit Pragam ad regem Ladislaum [39]), a quo reuersus fuit in medio Augusti afferens mandatum, quo jubebantur Wratislauienses (p. 63) prestare homagium oratoribus regis ad hoc deputandis, quod se facere velle aperte negabant fuitque eis Legacio Episcopi parum grata, qui in Vigilia Assumpcionis abiuit Nissam. Eodem anno die Concepcionis S. Joannis Baptiste Judei qui superfuerunt calamitati sue, cum uxoribus et liberis permissi sunt abire.

p. 64. Eodem anno die 18. Decembris que fuit feria quarta quatuor temporum, venit Wratislauiam D. Joannes Archiepiscopus Gnesoensis [40]) susceptus a Capitulo et Suffraganeo ac duobus duorum hic monasteriorum Abbatibus egrotante D. Episcopo; processum et obuiam fuit usque ad pedem pontis deductusque fuit ante hostium Ecclesie S. Joannis cum cantu „Vere felicem presulem". Quo in loco in sede ad id preparata genuflexit osculatusque est Sanctorum reliquias, accepto demum aspersorio a prelato majori astantes aspersit. Benedicto deinde incenso thurificatus a prelato majori circumstantes et ipse thurificauit. Exosculato demum euangelio inter prelatos medius ipse ad summum altare processit, cantante choro „Sacerdos et Pontifex". Deinde cantatum fuit Te deum laudamus habitaque oracio in ejus commendacionem; a Suffraganeo fuit dicta demum versiculus et collecta Protector noster aspice. Deus et Dominus exaudi cum collecta Omnipotens sempiterne Deus qui facis mirabilia magna solus. D. Archiepiscopus benedixit clero et populo oblatisque duobus aureis ad altare in ciuitatem ad hospicium diuertit.

Ultimo 1455 in die Natiuitatis Christi D. Archiepiscopus celebrauit summam missam presente Ladislao rege qui obtulit tres aureos factoque prandio cum D. Episcopo recepit ab eo et a canonicis fidelitatis juramentum [41]).

Eodem anno Dominica sub Epiphania D. Petrus Episcopus consecrauit D. Joannem Electum Olomucensem in Ecclesia Wratislauiensi astante Ladislao

---

38) Brzoska leugnet diese Synode und verlegt sie auf 1453. Er fand eine Quellennotiz für die Synode von 1453, aber keine für die von 1454. Mit Sauers Angaben ist der Beweis erbracht, daß Petrus Nowag 3 Synoden gehalten hat: 1452, 1453 und 1454. Damit ist auch eine Verlegung der beiden Synoden auf 1448, von der Hefele und Leclerq — nach Brzoska S. 42 Anm. 61 — sprachen, unmöglich gemacht. Es ist aber damit auch Brzoskas Annahme (a. a. O. S. 66), daß der Bischof jedes Jahr eine Synode gehalten hat, für Petrus Nowag als unhaltbar erwiesen.

39) Ladislaus Posthumus, 1453—1457 König von Ungarn und Böhmen.

40) Erzbischof Johannes de Sprowa (Sprowski) von Gnesen vom 15. 10. 1453 bis zu seinem Tode 14. 4. 1464.

41) Ladislaus war vom 6. 12. 1454 bis 31. 1. 1455 in Breslau. Vgl. Erich Fink, Geschichte der landesherrlichen Besuche in Breslau. S. 35 ff. Über die Opfergabe von 3 Goldstücken bei der Weihnachtsmesse sagt Fink, der König habe 3 Gulden in den Opferkasten gelegt! Finks Bemerkungen über die Verursachung der Judenverfolgung durch Capistran sind quellenmäßig nicht zu belegen und nicht zu halten.

rege presentibus D. Joanne Gardensi et Wilhelmo Nicopoliensi episcopo[42]). p. 65. Hoc anno D. Franciscus Episcopus Warmiensis[43]) peregit omnia diuina officia presertim paschali tempore egrotante D. Petro Episcopo. Et ordines sacri non fuerunt celebrati.

Eodem anno nouum ciborium in Ecclesia S. Elisabet[44]) et organum apud S. Mariam Magdalenam edificari cepta.

Eodem anno die 28. Septembris consecrata fuit Ecclesia noua lignea S. Bernhardini per D. Franciscum Episcopum Warmiensem.

Eodem anno D. Petrus voluit cantari feriis sextis responsorium Tenebre facte[45]) in singulis ecclesiis concessis ad id indulgenciis eo modo quo hodie in quibusdam locis videmus.

p. 66. Anno 1456 absoluta fuit turris S. Elisabet usque ad fabricam tecti.

p. 67. Anno 1458 defuncto jam D. Petro Episcopo D. Jodocus qui patrocinio Regis Ladislai Episcopatum adeptus erat, Ecclesie Wratislauiensi prefuit.

p. 70. Anno 1459 mense Augusto intermissa fuit ostensio reliquiarum apud S. Vincencium.

p. 71. Anno 1459 die dominica S. Martini venit Wratislauiam D. Hieronimus Landus Archiepiscopus Cretensis[46]) et Pii Pontificis Vicecamerarius ac ipsius ad polonie regem necnon Slesie et Prussie partes cum potestate legati de latere nuncius et orator exceptus a clero et populo ciuitatis apud S. Nicolaum et a prelatis canonicis et clero summi apud Ecclesiam S. Petri absente D. Episcopo deductus in Ecclesiam S. Joannis. Doctor Petrus Wartenberg[46a]) oracione ejus aduentum gratulatus est. Dominus autem Cretensis post datam benediccionem concessit in hospicium.

Item in die dedicacionis Ecclesie D. Cretensis celebrauit diuinum officium solemniter in Ecclesia Wratislauiensi fecitque deinde prandium cum prelatis et canonicis. Deinde singulis fere diebus habiti sunt tractatus in pretorio Wratislauiensi ad concordandam causam Wratislauie cum Gersico.
In die S. Lucie D. Cretensis Pragam profectus est cum aliquibus prelatis et ciuibus.

Cum Hieronimus Cretensis Wratislauie in conuentu principum Jodocum Episcopum, quia pacem maluisset cum Gersico quam bellum conuiciis incesseret ac venenum patrie appellaret, respondit Episcopus: Igitur Paulus Apostolus recte Cretenses mendaces dixit, quorum tum Archiepiscopus est homo mendacissimus.

---

42) Der Olmützer Bischof, den Bischof Petrus Nowag konsekrierte, ist Johannes (Bohuslaus) de Zwola, gewählt 16. 3. 1454, gestorben 21. 7. 1457; es assistierten Johannes Erler aus Moys bei Görlitz, O.F.M., seit 12. 7. 1432 Bischof von Gardar, und Wilhelm Bischof von Nikopolis, der am 16. 5. 1442 Bischof geworden ist; er war Augustiner-Eremit und Weihbischof von Breslau und Olmütz (Eubel, Hierarchia catholica medii aevi. Bd. 2, 1901, S. 223; Jungnitz, Die Breslauer Weihbischöfe. 1914) kennt ihn nicht.

43) Bischof Franz Kuhschmalz von Ermland hielt sich seit 1455 in Breslau auf und starb hier am 11. 6. 1457. J. Jungnitz, Die Breslauer Weihbischöfe. S. 56.

44) Das noch vorhandene Sakramentshäuschen.

45) Tenebrae factae sunt (Mk 15, 33; Mt 27, 45). Mit dieser Antiphon begann die Freitags-Andacht zur Erinnerung an die Todesstunde Jesu; sie wurde seit dem 15. Jahrhundert entweder um 3, in der Todesstunde Jesu selber, oder nach der hl. Messe gehalten. Ihre Verbreitung wurde durch Ablässe und Stiftungen gefördert.

46) Der Legat Hieronymus Landus, Erzbischof von Kreta, kam, um zwischen Georg Podiebrad (Gersicus) und Breslau zu vermitteln. Vgl. Pastor, Geschichte der Päpste 2, 170; Seppelt, Geschichte des Bistums Breslau, S. 47 f.

46a) Domherr und Pfarrer von Schweidnitz; von ihm stammt der einzige noch erhaltene Flügelaltar im Breslauer Dom. Vgl. H. Hoffmann, Der Dom zu Breslau. S. 86 f.

p. 72. Anno 1460 in die Jovis ultima Januarii Dominus Legatus fuit in Trebnicz et die Purificacionis benedixit cereos in Ecclesia beate Virginis recessitque de Wratislauia die XI. Februari.

In die S. Joannis Baptiste D. Episcopus inter celebrandum summam missam post Symbolum sermonem fecit latinum stans in ostio chori pontificalibus indutus, cujus sermonem cantor Ecclesie interpretatus est. Fuitque deinde singulis fere diebus festivis ac dominicis sermo in ecclesia habitus usque ad finem Septembris.

Jubileus in Ecclesia Wratislauiensi a primis vesperis festi decollacionis S. Joannis usque ad secundas et per totam eam diem concessus per Pium Pontificem Romanum sub data Senis 1460. quinto Kal. Maij et tercia pars elemosyne deputata fuit fabrice noui monasterii S. Bernhardini Wratislauie, reliquum vero pro paranda classe contra Turcum.

Eodem anno erecta fuit Schola apud S. Vincencium.

p. 73. Anno 1461 tercia die Februarii prior S. Vincencii auxiliantibus quibusdam monachis cepit Abatem ejusdem Monasterii, quem administratores ecclesie et consules ciuitatis Wratislauiensis mox liberati sunt [47]).

Jubileus iterum per papam Pium ecclesie Wratislauiensi ad annos V concessus a primis vesperis diei Natiuitatis S. Joannis Baptiste ad secundas inclusiue. Pecunie ex eo collecte partes due deputate sunt pro instauracione templorum, hospitalium, pontium et viarum ciuitatis Wratislauie, reliquum pro fabrica ecclesie S. Petri de Urbe sub data Roma 1461, 12. Maij.

Eodem anno in summo obierunt D. Paulus Crequicz (?) canonicus, Doctor Franciscus Korcz canonicus, Nicolaus Loben officialis et canonicus, Doctor Nicolaus Crewl, capellanus jampridem Pii pape, dum adhuc in minoribus esset [48]).

p. 74. Die iterum 15. Nouembris D. Cretensis venit Wratislauiam susceptus a clero et populo ciuitatis apud S. Nicolaum conductusque ab iis usque ad ecclesiam S. Petri in summo a quo loco tandem per D. Episcopum ad Ecclesiam S. Joannis deductus est.

Die vicesima prima Nouembris D. Cretensis iuit in Poloniam conductus per D. Episcopum Wratislauiensem.

Anno 1463 die Jouis 12. Maij rediit D. Cretensis Legatus faciens execucionem contra Gersicum.

Die Corporis Christi D. Legatus cantauit officium in Ecclesia Wratislauiensi et detulit Sacramentum usque in forum ibique populo benedixit et abiit in hospicium; fuitque Sacramentum per D. prepositum [49]) domum relatum.

Ad quattuortempora Crucis D. Legatus celebrauit Ordines in ecclesia Wratislauiensi. Item ad quatuor tempora Lucie in Ecclesia S. Bernardini cantauit ibidem officium in die S. Bernhardini.

---

47) Es handelt sich um Abt Franz Neudorf und seinen Prior Peter Kirstan. Vgl. F. X Görlich, Urkundliche Geschichte der Prämonstrantenser in Breslau. S. 24.

48) Franz Korcz, Mag. Art. und Dr. med., seit 1447 Domherr, seit 1450 Custos der Kreuzkirche, gestorben 2. 6. 1462 (C. Kuchendorf, Das Breslauer Kreuzstift. S. 100). Nikolaus Lobin war schon 1447 Domherr (F. X. Seppelt, Die Anfänge der Wahlkapitulationen der Breslauer Bischöfe. Zeitschrift 49 [1915] 195.). Nikolaus Creuwl (Kreul) aus Groß Wartenberg, Freund und Kaplan des Papstes Pius II., Erzieher seines Neffen, des nachmaligen Kardinals Franz Piccolomini, der seinem Lehrer 1492 im Breslauer Dom ein Denkmal gesetzt hat. Vgl. Martin Hanke, De Silesiis indigenis eruditis, S. 166. Gustav Bauch, Beiträge zur Literaturgeschichte des schlesischen Humanismus VI. (Zeitschrift 38 [1904] 300 f.) Bauch nimmt irrigerweise das Jahr der Denkmalserrichtung für das Todesjahr.

49) Johannes Duster 20. 8. 1450 bis 31. 8. 1473 Dompropst.

Anno 1464 Cretensis recessit de Wratislauia.

Die 28. Maij D. Joannes Episcopus Gradensis[50]) benedixit arcam nouam ecclesie S. Bernardini primumque saxum jecit fundamenti, presentibus Canonicis et Consulibus.

Die decima sexta Julii deflagrauit tectum plumbeum super ecclesia Monasterii Trebnicensis ictu flaminis.

p. 75. Anno 1465 feria quarta pasche D. Jodocus Episcopus iuit in Boemiam. Ultima Aprilis vis ventorum tectum turris S. Marie in Arena confregit.

Die quinta Augusti fuerunt laudes deo cantata in Ecclesia Wratislauiensi ob depositum declaratum Gersicum a Paulo II. Pontifice.

Eodem anno Sabbato ante Martini venit Wratislauiam D. Rudolphus Episcopus Lauantinus[51]) Apostolicus Legatus exceptus a clero et populo circa S. Nicolaum et a Jodoco Episcopo ac Canonicis apud Ecclesiam S. Petri circa pontem.

Anno 1466 D. Legatus Rudolphus absente D. Episcopo celebrauit in quadragesima omnes diuinos ordines et peregit eciam omnia paschalia officia in Ecclesia Wratislauiensi.

Feria secunda post Jubilate die 28. Aprilis D. Legatus solenniter celebrauit in ecclesia Wratislauiensi, quo ex omnibus aliis ecclesiis et monasteriis clerus et populus processionaliter conuenit. Completo officio processum ab omnibus est in forum. Ubi Deo laudes acte et sermo a Legato habitus est cum solitis indulgenciis. Qui postea exhortatus est populum ad constanciam contra Gersicum et ad preces pro victoria. Exutus demum pontificalibus abiit in suum hospicium et quelibet processio ad suam ecclesiam.

Eodem anno in die Corporis Christi D. Legatus peregit diuinum officium in ecclesia Wratislauiensi et detulit sacramentum more solito. Paulus papa innouauit Jubileum in Ecclesia Wratislauiensi ad septem annos in die S. Joannis Baptiste fueruntque due partes elemosine fabrice ejusdem ecclesie deputata et tercia fabrice S. Petri in Urbe.

p. 76. In die S. Sixti D. Episcopus mandauit cantari officium Transfiguracionis Domini in Ecclesia Wratislauiensi. Quod festum primo instituit Calistus papa ob victoriam eo die habitam de Turcis apud Bellogradum Duce Joanne Waywode inclyto Matthie Regis patre[51a]).

Die 18. Augusti D. Rudolphus Legatus crucem predicavit contra Gersicum in foro Wratislauiensi damnando et execrando hereticos, declarando Gersicum hereticum sacrilegum et periurum prout Apostolice Bulle continebant. Publicauit eciam juramentum prestitum per eum in sua coronacione et populum ad resistendum illi animauit. Fuit dissensio ista cum Georgio de Podiebrad diuturna imprimis et calamitosa nec minoris negocii. Comendataque tunc precipue fuit constans Wratislauiensium voluntas in eo persequendo. Rem autem uti cepit et gesta est, nemo melius ac majore cum fide mihi scribere visus est quam Reuerendissimus in Christo pater D. Jacobus

---

50) Verschrieben für Gardensis; es ist der bereits erwähnte Bischof Johannes von Gardar.
51) Rudolf von Lavant, der spätere Bischof von Breslau.
51a) Im Jahre 1456 wurde Belgrad unter Johannes Hunyadi und unter bedeutungsreicher Mitwirkung des hl. Johannes Capristanus den Türken entrissen. Im Jahre 1457 hat Calixt III. zum Dank für den Sieg das Fest auf die ganze Christenheit ausgedehnt. Im Jahre 1466 führte es Bischof Jodocus im Bistum Breslau ein.

Muli S. Cecilie S. R. Ecclesie Presbiter Cardinalis Papiensis[52]), qui sextum librum commentariorum quos de rebus sua etate gestis composuit, hoc negocio compleuit, et qui apud Pium primo, deinde Paulum Pontifices magno cum precio existens, huic cause Rome non tantum assedit, sed presedit eciam. Quam dispar ante defunctorum illorum et nunc viuencium Wratislauiensium animus sit: vel inde intelligi potest, quod illi ut apostolice sedi parerent, et haeretica Georgii Scripta declinarent, extrema omnia perpessi sunt. Hi patrum consilia comprehendunt nec comprehendunt solum, sed detestantur, tanquam ita felices futuri essent, si Georgii imperium accepissent et non pocius omni calamitati ac contemtui subditi. Si tamen ad presencia mala addi eis quidpiam possit, cum relicta parentum vera et Christiana simplicitate in nouos ac reprobos mores degenerauerunt. Sed Dnus hec ipse . . .

In die Decollacionis S. Joannis D. Rudolphus Legatus iuit in Poloniam ad componendum bellum Prutenicum.

Dominica post festum S. Bartolomei intermissa fuit ostensio reliquiarum apud S. Vincencium.

p. 77. In Die S. Heduigis fuit per medium Domini Rudolphi Legati concordia facta inter Casimirum Polonie regem et Ludouicum de Erlachshausen Magistrum ordinis Cruciferorum in Prussia in Thorun oppido[53]). Eam Poloni appellant pacem perpetuam. Fuerunt ob eam rem laudes Deo acte in Ecclesia Wratislauiensi die XI milia Virginum.

Die quinta Nouembris rediit D. Rudolphus Legatus ex Prussia. Susceptus a D. Episcopo et uniuerso clero tam insule quam ciuitatis ante portam S. Joannis. Aderat quoque ibi frater Gabriel Veronensis, Frater Ordinis minorum[54]), qui oracionem habuit de reditu et laudibus D. Rudolphi. Hic postea factus fuit Episcopus Agriensis et Romane Ecclesie Cardinalis.

In Vigilia S. Martini D. Eberhardus abbas Monasterii S. Michaelis montis monachorum Ordinis S. Benedicti in Bamberga[55]) cantauit summam missam in Ecclesia Wratislauiensi sub infula et cum ministris.

Die XXI. Nouembris instituta fuit celebritas festi Presentacionis S. Marie[56]). Eodem die mane exarserunt funditus molendina Corporis Christi et Beate

---

52) Jacobus S. Cecilie Cardinalis, dessen Namen Schonwis aus Sauers Aufzeichnungen falsch abgeschrieben hat, ist als Cardinalis Papiensis bekannt. Er heißt Piccolomini Ammanati und wird meist unter letzterem Namen angeführt. So auch in der Biographie der Enciclopedia Italiana (Bd. II, S. 985 f) von Enrico Carusi. Jacobus wurde am 23. 7. 1460 Bischof von Pavia, am 18. 12. 1461 promovierte ihn Pius II. zum Kardinal; sein Bistum behielt er bis zu seinem Tode am 10. 9. 1479. Seine Titelkirche war zunächst S. Chrysogonus, niemals S. Caecilia, am 17. 8. 1477 wurde er Kardinalbischof von Tusculum = Frascati. Seine Commentarii haben nicht nur den Beifall Sauers, sondern den der Geschichtsschreiber aller Zeiten gefunden: „Sie gehören zu den wichtigsten Quellen zeitgenössischer Geschichte" (Pastor, Geschichte der Päpste Bd. II, 3. u. 4. Anm. S. 209). Ihr Titel heißt: „Epistolae et commentarii Jacobi Piccolomini cardinalis Papiensis" Mailand 1504; neu erschienen Frankfurt 1614 u. d. T.: „Pii P.M. commentarii rerum memorabilium a r. d. Johanne Gobelino jamdiu compositi . . . Quibus hac editione accedunt Jacobi Piccolomini cardinalis Papiensis rerum gestarum sui temporis et ad Pii continuationem commentarii ejusdemque epistolae."

53) Zu diesem 2. Thorner Frieden von 1466 vgl. Catalogus abbatum Saganensium in: Scriptores I, 331 und J. Zaun, Rudolf von Rüdesheim, 1881. S. 34 f.

54) Der Minorit Gabriel von Verona hieß mit seinem Familiennamen Rangone. Er wurde am 24. 4. 1475 Bischof von Erlau; am 10. 12. 1477 ernannte der Minoritenpapst Sixtus IV. ihn zum Kardinal. Er starb am 27. 9. 1486. Vgl. Battaggia, Fr. G. Rangone, Venedig 1881; Joachimsohn, Die Streitschrift des Minoriten Gabriel von Verona gegen den Böhmenkönig Podiebrad, 1896; Pastor 2,402. 562. 636. 680. 773 (hier angeführt, weil Pastors Personenregister die Erwähnungen unvollständig teils unter Gabriel, teils unter Rangone anführt). Gabriel vertrat den Legaten Rudolf in Breslau während dessen Abwesenheit in Preußen.

55) Das Kloster Michelsberg in Bamberg.

56) Das Officium des Festes druckte Kaspar Elyan 1475; es ist das erste in Schlesien gedruckte Buch.

Marie in Arena. Fuitque ignis ille periculosus. Jam enim ecclesiam S. Martini et alia edificia in summo corripuerat. Extinctus tamen fuit opera accurrencium illuc hominum.
Anno 1467 Legatus Rudolphus per quadragesimam celebrauit sacros ordines et peregit omnia paschalia officia.
Dominus Legatus Dominica Misericordias Domini iterum declarauit hereticum et periurum anathematisando omnes ei adhaerentes adhibitis ad hoc solennitatibus nouis pulsatis campanis et candelis extinctis in foro Wratislauiensi in suggestu ad hoc preparato. Idem factum est dominica Jubilate in ostensione reliquiarum apud S. Vincencium.
Dominica Cantate in foro salis D. Legatus infulatus Crucem iterum predicauit et modum affigendi Crucem cum solitis indulgenciis.
D. Legatus omni clero tam seculari quam religioso contribucionem imposuit tam marca usuali quam summa capitali, quam per menses fere sex singulis diebus sabbatis clerus excoluit.
p. 78. Idem fecerunt et Laici./Canonici et ceteris digniores ex clero equis servire obligati fuerunt.
In die Petri et Pauli Apostolorum Jodocus Episcopus D. Joannem Dewster[57]) prepositum Wratislauiensem vinctum abduxit in castrum Caldenstein. In die S. Braxedis D. Rudolphus Legatus iuit Cracouiam ad regem Casimirum. Ostensio reliquiarum Dominica post Bartolomei fuit intermissa.
In Octaua Natiuitatis S. Marie rediit D. Legatus ex Polonia.
Die 21. Decembris mortuo Jodoco Episcopo rediit ex captiuitate D. Joannes Dewster prepositus, comitatus pluribus equitibus.
Anno 1468 in die S. Vincencii festo sublata fuit ex summo Altari Ecclesiae S. Joannis imago argentea S. Joannis centum xxx aureis estimata.
Feria quarta post Inuocauit fratres duo rustici ex villa Tampnicz (?) Capituli S. Crucis cum ducerentur ex curia Episcopali ad supplicium deuenissentque inter ducendum cemereterium S. Joannis, a quibusdam presbyteris et laicis in Ecclesiam ducti soluti ac liberati fuerunt.
p. 79. Eodem anno tentum fuit interdictum in Ducatu Olsnensi[58]) et alibi quia non obedirent mandatis D. Legati Rudolphi jam Episcopi Wratislauiensi. Eodem anno in die S. Clementis jussu D. Rudolphi episcopi fuerunt Judei omnes capti in Nyssa ob delictum quoddam in res sacras, mulctati deinde duobus milibus aureorum oppido prohibiti et interdicti sunt.

---

57) Johannes Duster, 1460—1473 Dompropst.
58) Dieses Interdikt ist bisher unbekannt. Auch W. Haeusler, Geschichte des Fürstentums Oels, 1883, S. 272, weiß nichts davon.

Die Kosten des Konzils von Trient unter Paul III.

Von Hubert Jedin, Bonn

ALS SICH im Herbst des Jahres 1546 in Deutschland die Entscheidung des Schmalkaldischen Krieges hinauszögerte, in Trient die Verhandlungen über das Rechtfertigungsdekret auf unerwartete Schwierigkeiten von innen und außen stießen, erörterten die Konzilslegaten mit den Vertretern des Kaisers, dem Botschafter Diego Hurtado de Mendoza, Kardinal Cristoforo Madruzzo und dem als Mittelsmann dienenden Bischof von Fano, Pietro Bertano, den Plan einer Suspension des Konzils für einige Monate, etwa bis zum nächsten Frühjahr. Dem Kaiser lag viel daran, zu verhindern, daß durch die Definition der katholischen Lehre von der Rechtfertigung endgültig der Trennungsstrich zwischen Katholiken und Protestanten gezogen und damit die Durchführung seines großen Planes: erst Niederwerfung des Schmalkaldischen Bundes, dann Unionskonzil, erschwert werde. Ihm wäre deshalb eine Suspension nicht unerwünscht gewesen. Auf päpstlicher Seite fühlte man sich durch den in Trient stark fühlbaren Druck des Kaisers beengt und hätte ebenfalls eine Änderung des Konzilsstatus begrüßt, aber nicht eine Suspension, während deren das Konzil zwar offen blieb, aber nicht arbeitete, sondern eine Translation desselben in eine Stadt des Kirchenstaates, am besten nach Bologna, wo man die Arbeiten des Konzils unbehindert durch politische Rücksichten vorantreiben zu können hoffte.

Im Laufe dieses Gedankenausstausches machten die Konzilslegaten gegen den Suspensionsplan neben anderen Argumenten das finanzielle geltend, daß der Papst zur Zeit auf dem deutschen Kriegsschauplatze ein päpstliches Hilfskorps unterhalte, zugleich aber für das Konzil aufkommen müsse, also zwei Aufgaben übernommen habe, von denen jede bei der gegenwärtigen Finanzlage des Hl. Stuhles bereits seine Kräfte übersteige. Es sei nämlich ein Irrtum, zu glauben, das Konzil verursache keine Kosten; sie betrügen nicht weniger als 50—60 000 Scudi im Jahre [1]).

Entspricht diese Schätzung den Tatsachen — oder war sie eine, dem Verhandlungsziel der päptlichen Diplomaten dienende Übertreibung?

Zunächst ist festzuhalten: die nach kanonischem Recht zur Teilnahme verpflichteten Bischöfe und sonstigen Prälaten hatten für die Reise zum Konzil und für den Aufenthalt daselbst aus eigenen Mitteln aufzukommen. Sie besaßen keinen Anspruch auf Erstattung der ihnen erwachsenden Ausgaben. Aber die Veranstaltung eines Allgemeinen Konzils verursachte ja

1) Die Legaten an Santa Fiora, 31. Oktober 1546, Conc. Trid. X 714: „Et se forse credessero, che la spesa del concilio sia niente, gli facevamo intendere, che fra la provisione de' legati et di molti officiali, la sovventione de vesconi indigenti, le spese de corrieri, staffette, cavalcate et molti altri straordinarii che occorrono S. Sta, non esce con 50 ò 60 mila scudi l'anno." — Nachträglich bemerke ich, daß ich mit dieser Arbeit einen von A. Dupont in der Revue hist. 206 (1951) 271 ausgesprochenen Wunsch wenigstens teilweise erfüllt habe.

auch noch andere Kosten: für das Präsidium, für den Beamtenapparat, ohne den eine derartige Versammlung ebensowenig auskommen konnte wie ein modernes Parlament, für das Nachrichtenwesen und die etwa notwendigen Gesandtschaften, für die Herrichtung der Tagungsstätten und die liturgischen Funktionen des Konzils, für seinen äußeren Schutz. Das Basler Konzil zwar hatte sich, entsprechend der konziliaren Theorie von der Überordnung des Konzils über den Papst, eine eigene Konzilskurie zugelegt und für die Befriedigung seiner finanziellen Bedürfnisse durch Vergebung von Benefizien, Einkassieren von Ablaßgeldern und andere Auflagen gesorgt [2]). Aber wenn das Papsttum die Superiorität des Konzils über den Papst ablehnte und durch Pius II. und Julius II. wenigstens indirekt verurteilte, so mußte es auch die finanziellen Konsequenzen ziehen und die Kosten für die von ihm beanspruchte Berufung und Leitung des Konzils übernehmen. Trotz seiner, fast verzweifelt zu nennenden Finanzlage hatte Eugen IV. auf dem Unionskonzil von Ferrara-Florenz die Kosten für den Unterhalt der zu den Unionsverhandlungen erschienenen Griechen übernommen [3]). Auf dem Fünften Laterankonzil hatten die vom Papste zu tragenden Kosten sich deshalb in engen Grenzen gehalten, weil das Konzil in Rom, am Sitz der Kurie, tagte, mithin die Beamtenapparatur des päpstlichen Hofes und der kurialen Behörden sowie die entsprechenden Räume zur Verfügung standen. In Trient lagen diese Dinge gänzlich anders.

Schon während des langen Kampfes um das Zustandekommen des Konzils hatten finanzielle Erwägungen mehrfach eine Rolle gespielt. Als nach der ersten Berufung des Konzils nach Mantua der dortige Herzog Federigo Gonzaga eine, vom Papste zu bezahlende Konzilswache von 5000 bis 6000 Mann für notwendig erklärte, wies der Papst dieses Ansinnen nicht nur aus prinzipiellen Gründen, sondern auch als finanziell untragbar zurück [4]). Auch die lang und hart umstrittene Frage des Konzilsortes hatte ihre finanzielle Seite; insbesondere war klar, daß eine — damals noch stark diskutierte — persönliche Teilnahme des Papstes an einem Konzil, das etwa in Mailand oder Turin oder gar in Köln oder Mainz gehalten wurde, wegen der Verlegung der päpstlichen Hofhaltung mit ganz außerordentlichen Aufwendungen verbunden gewesen wäre. Hinter dem immer wieder hervortretenden Bestreben der Kurie, das Konzil womöglich in einer Stadt des Kirchenstaates, etwa in Bologna, zu versammeln oder es dorthin zu verlegen, stehen nicht nur kirchenpolitische, sondern auch finanzielle Erwägungen; es war ohne weiteres klar, daß in diesem Falle das persönliche Erscheinen des Papstes auf dem Konzil ohne große Opfer möglich war.

Erhebliche Kosten waren dem Papste dadurch entstanden, daß er zur Durchführung der Mantuaner Berufung im Jahre 1536, dann in Verfolg der ersten Trienter Berufung vom Jahre 1542 außerordentliche Nuntien mit der Einladung der Bischöfe und der in Betracht kommenden weltlichen

---

2) Nach J. Haller, Zur Geschichte des Basler Konzils: Zeitschrift für Gesch. des Oberrheins NF. 16 (1901) 233—245 sind die Rechnungsbücher des Konzils verloren. Haller publiziert an dieser Stelle die Abrechnung des Konzilsbankiers Alberti, der in der Zeit vom 31. Juli 1437 bis Februar 1439 rund 9250 Rheinische Gulden für Konzilszwecke ausgegeben hat. Die im Conc. Basiliense VIII 205—249 veröffentlichten Stallrechnungen des Kard. L. Aleman sind für unsere Zwecke wenig ergiebig. Das Basler Konzil hat übrigens nicht nur mit einem kirchenpolitischen, sondern auch mit einem finanziellen Bankrott geendet; vgl. A. Eckstein, Zur Finanzlage Felix V. u. des Basler Konzils (Berlin 1912).

3) Vgl. A. Gottlob, Aus den Rechnungsbüchern Eugens IV. zur Geschichte des Florentinums: Hist. Jahrbuch 14 (1893) 39—66.

4) Das Nähere H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient 1² (Freiburg 1951) 263 f.

Fürsten betraute[5]), ja, in Vicenza (1538) und dann wieder in Trient (1542/43) Vorbereitungen für die Aufnahme des Konzils treffen ließ und Legaten dorthin abordnete[6]).

Als dann nach dem Friedensschluß von Crépy zwischen Karl V. und Franz I. und nach dem Abschluß des Bündnisses zwischen Papst und Kaiser das Konzil in Trient Wirklichkeit wurde, begannen diese Ausgaben von neuem. Der Bischof von La Cava, Sanfelice, wurde als Konzilskommissar für die an Ort und Stelle zu treffenden Vorbereitungen nach Trient geschickt. Am 22. Februar 1545 erhielten die drei Konzilslegaten, Del Monte, Cervini und Pole, das Legatenkreuz. Päpstliche Legaten bezogen damals in der Regel einen Monatsgehalt, „Provision" genannt, von 500 Scudi[7]), die nach unseren Begriffen als Dienst- und Aufwandsentschädigung aufzufassen ist, denn aus ihr mußte nicht nur der Hofhalt, die „Familia", ohne die ein Kardinal und päpstlicher Legat nicht auftreten konnte, erhalten werden, sondern es waren aus ihr auch Kosten für Repräsentation und Sachausgaben, z. B. für die Berichterstattung, zu bestreiten. Auch die drei Konzilslegaten erhielten eine Monatsprovision von je 500 Scudi. Sie wurde auf das Bankhaus Giunti in Venedig überwiesen, bei dem die Legaten sie allmonatlich durch einen Familiaren abhoben[8]). Aus ihr bestritten sie die Miete der Häuser, die sie in Trient bewohnten[9]), und den Unterhalt ihrer „Familia", die bei Cervini 37 Köpfe zählte[10]), bei Del Monte zweifellos mehr, bei Pole weniger; ferner wenigstens zum Teil die Kosten der regelmäßigen Berichterstattung nach Rom und sogar — wie wir noch sehen werden — einen Teil der anfallenden Personal- und Sachausgaben des Konzils. Die Legatenprovision lief von der Übergabe des Legatenkreuzes an bis zum Erlöschen der Legation durch die Rückkehr nach Rom oder durch die Niederlegung der Legatenwürde. Berücksichtigt man, daß Pole diese Würde am 27. Oktober 1546 niederlegte[11]), Cervini am 17. Mai 1548 Bologna endgültig verließ[12]), Del Monte am 17. Juli 1548 die Legation von Bologna antrat[13]), so ergibt sich, daß der erstgenannte 20 Monate im Besitz seiner Provision war, die beiden anderen 39 bzw. 44 Monate. Man muß also die Gesamtkosten für das Konzilspräsidium allein auf 51 500 Scudi veranschlagen.

Schon wenige Wochen nach der Ankunft der Legaten in Trient stellte sich heraus, daß für das Konzil auch noch andere personelle Aufwendungen notwendig waren, deren Übernahme man den Legaten nicht zumuten konnte; m. a. W., sie brauchten einen Dispositionsfonds. Mit der Einrichtung eines solchen hatte es aber gute Weile. Als der Papstnepot Alessandro

---

5) Jedin, Geschichte des Konzils von Trient I² 253 ff, 367 ff.
6) Ebda. 272 ff, 370 f.
7) St. Ehses, Römische Dokumente zur Geschichte der Ehescheidung Heinrichs VIII. von England (Paderborn 1893) S. XIV f.
8) Sehr ergiebig für diese Finanzoperationen ist der Buschbell noch nicht zugänglich gewesene Briefwechsel der Legaten mit dem Nuntius in Venedig, Giovanni della Casa, Erzbischof von Benevent, dem berühmten Verfasser des „Cortegiano". Er befindet sich in der Privatbibliothek des Marchese Giulio Ricci Paracciani in Montpulciano, der mir dankenswerter Weise die Benutzung gestattet hat. Als Beispiel notiere ich: Del Monte an den Nuntius, 5. Mai 1545 (Bibliothek Ricci 4 f. 229 r): Schickt seinen Haushofmeister Ludovico [Mengozzi] per riscotere la provision mia del mese di Scudi 500 remissi a quelli di Giunti costi in Venetia. Am 25. August 15445 hebt Del Monte nur 400 Scudi ab; 100 waren in Rom geblieben, ebda f. 235 r.
9) Vgl. S. Weber, Le abitazioni dei Padri a Trento durante il Concilio: Il Concilio di Trento 1 (1942) 57—64; 139—146.
10) Conc. Trid. I 168,2.
11) Conc. Trid. I 449,21.
12) Conc. Trid. I 767,3.
13) Conc. Trid. I 781,15.

Farnese Ende April 1545 auf der Durchreise zum Kaiser sich in Trient aufhielt, machten ihn die Legaten darauf aufmerksam, daß man nicht umhin könne, die „armen Prälaten" finanziell zu unterstützen [14]). „Arme Prälaten" — das waren die Bischöfe aus dem venetianischen Orient und aus Unteritalien, die aus ihren Bistümern nur sehr geringe oder gar keine Einkünfte bezogen. Ihnen mußte die Teilnahme am Konzil nicht erleichtert, sondern überhaupt erst möglich gemacht werden. Am 12. April 1545 schrieben die Legaten dementsprechend an den Vertreter Farneses in Rom, den Kardinalkämmerer Santa Fiora, es sei unumgänglich (necessariissimo), einen, von einem Kammerbeamten (depositario) verwalteten Fonds für derartige Unterstützungen und für die notwendig werdenden Sachausgaben einzurichten [15]). In Rom verschloß man sich dieser Erwägung nicht, aber es wurde Juli, ehe der Postmeister von Parma auf Anweisung des Kardinals Marino Grimani die in Aussicht gestellte Summe von 2000 Scudi nach Trient brachte [16]). Aus diesem Fonds unterstützten die Legaten sofort drei bedürftige Bischöfe, die auf die Eröffnung des Konzils warteten, und stellten für die Zukunft den Grundsatz auf, daß derartige „Subventionen" nicht nach ihrem eigenen Ermessen, sondern auf Anweisung von Rom gezahlt werden sollten; ihrem Brief lag eine Liste Unterstützungsbedürftiger bei. Von der Bestellung eines eigenen Kassenbeamten war zunächst noch nicht die Rede. Die obengenannten 2000 Scudi wurden vielmehr unter das Konzilspräsidium aufgeteilt in der Weise, daß für Del Monte sein Kämmerer Michelangelo, für Cervini sein Guardarobba Manelli je 900, den Rest von 200 Scudi der als Konzilssekretär fungierende Humanist Ludovico Beccadelli erhielt [17]). Tatsächlich gingen die, bis Anfang 1546 ausgezahlten Unterstützungen, ebenso die durch die Eröffnung am 13. Dezember 1545 verursachten Sachausgaben durch die Hände der Haushofmeister und anderer Beauftragten der Legaten und Beccadellis [18]). Eine einheitliche Kassen- und Buchführung war offensichtlich nicht vorhanden [19]).

---

14) Nuntiaturberichte aus Deutschland VIII 124.

15) Conc. Trid. X 81,22.

16) Am 8. Juni beklagten sich die Legaten, daß noch kein Geld angekommen sei, Conc. Trid. X 118,12. Die Angaben der Briefauszüge Conc. Trid. X 112 Anm. 4 und der Empfangsbestätigung vom 4. Juli 1545, Conc. Trid. X 134 f. stimmen im wesentlichen mit den gleich zu erwähnenden Eintragungen des Depositars Manelli überein.

17) Diese Angabe und alle folgenden, für die ich keine andere Quelle zitiere, sind aus dem Rechnungsbuch des Antonio Manelli entnommen, das vorläufig noch in der unzureichenden Ausgabe von G. Calenzio, Documenti inediti e nuovi lavori letterarii sul Concilio di Trento (Rom 1874) 1—150 zu benutzen ist. Ich gebe stets das Datum der geleisteten Zahlung an, mit dessen Hilfe die Eintragung bei Calenzio leicht zu finden ist.

18) Durch die Hand Beccadellis gingen 100 Scudi Subvention für den Bischof von Chioggia am 17. Juli 1545; der Haushofmeister Del Montes machte am 13. Dezember 1545 und am 10. Februar 1546 Ausgaben für Paramente und gab Unterstützungen an mehrere, nicht genannte Personen; aus dem Fonds Cervinis zahlt am 10. Februar 1546 dessen Haushofmeister Lorenzini, am 2. Dezember 1545 sein Familiare Borgonzio, am 4. Oktober 1545 Romulo Cervini; auch der Zeremonienmeister Pompeo de' Spiriti und der Chiffrensekretär Benci haben am 3. bzw. 10. September 1545 Zahlungen geleistet.

19) Mit dieser Bemerkung will ich andeuten, daß ich den ersten Teil des Rechnungsbuches Manellis, und zwar Blatt 1—3, für eine nachträgliche Zusammenstellung halte. Wie die verspätete Ernennung Manellis, der ja Guardarobba, also Kassenverwalter Cervinis war, zum Konzilsdepositar eine Parallele zu der verspäteten Ernennung Massarellis, der bis dahin Privatsekretär dieses Kardinals war, zum Konzilssekretär ist, so bildet auch die nachträgliche Zusammenstellung des Manellischen Rechnungsbuches eine Parallele zu der Ergänzung der offiziellen Konzilsakten für die ersten drei Tagungsmonate durch Massarelli. Man muß daher mit Ungenauigkeiten rechnen. Während die Legaten am 4. Juli 1545 nach Rom schreiben, daß sie den drei von ihnen empfohlenen Bischöfen je 40 Scudi ausgezahlt haben, Conc. Trid. X 134,30, verzeichnet das Rechnungsbuch Manellis für den Bischof von Bertinoro schon am 15. Juni eine Subvention von 10 Scudi, für den Bischof von Chioggia am 17. Juli eine Subvention von 100 Scudi, für Bischof Nobili am 22. August 25 Scudi.

Durch die Vorgänge vor und nach der Eröffnung des Konzils wurde den Legaten jedoch klar, daß dieser Zustand nicht aufrechterhalten werden konnte. Die Zahl der bedürftigen Teilnehmer wuchs, die in Funktion getretenen Konzilsbeamten mußten ordnungsgemäß bezahlt werden, es entstanden laufend Sachausgaben. In der Generalkongregation vom 18. Dezember 1545 erklärte der Präsident Del Monte die Gründung einer Konzilskasse, eines „erarium concilii" als notwendig[20]). Ein Naiver gab sich damals der Hoffnung hin, diese Kasse werde mit einer Summe von 16 000 bis 18 000 Scudi dotiert und zu einer Art von Wirtschaftsamt, z. B. für den zentralen Einkauf von Lebens- und Futtermitteln, ausgebaut werden[21]). Zu einem solchen planwirtschaftlichen Experiment ist es glücklicherweise nicht gekommen. Am 31. Januar 1546 brachte der römische Kurier wiederum 2000 Scudi und machte damit der häufig beklagten Ebbe im Dispositionsfonds ein Ende. Der Kassenverwalter Cervinis, Antonio Manelli, wurde zum Depositar des Konzils ernannt und richtete eine ordnungsgemäße Buchführung ein. Aber auch jetzt noch verging fast ein Jahr, ehe man in Rom einsah, daß es mit sporadischen Überweisungen nicht getan sei, sondern daß die Konzilskasse einer regelmäßigen Speisung bedurfte. Im Juli und August 1546 kamen noch einmal je 1000 Scudi[21a]), dann versiegte das ohnehin dünne Bächlein, wohl deshalb, weil man schon damals in Rom mit der Verlegung des Konzils rechnete. Anfang November 1546 waren die Legaten in solcher Verlegenheit, daß sie einen Verwandten Cervinis, Biagio, nach Venedig schickten und bei dem dortigen Nuntius ein Darlehen von 1000 Scudi aufnahmen, dessen Rückzahlung durch die Apostolische Kammer sich bis in den Sommer des nächsten Jahres verzögerte[22]). Eine gewisse Ordnung kam in die Überweisungen aus Rom erst, als man sich dort entschloß, monatlich 500 Scudi für die Konzilskasse bereitzustellen und — an Stelle der stets riskanten Barsendungen durch Kuriere — auf eine venetianische Bank zu überweisen. Ende Februar 1547 holte Mario Cacciaconti aus Montepulciano bei der Bank Gionti zum erstenmal 500 Scudi ab und zahlte sie am 26. dieses Monats dem Depositar Manelli aus. Zwei Wochen später wurde das Konzil nach Bologna verlegt. Vom 1547 an gingen die Überweisungen deshalb an eine Bologneser Bank, zuerst an Matteo Amorini (Mai und Juni 1547), dann an Cornelio Malvagia; die Apostolische Kammer arbeitete ihrerseits mit der römischen Bank Luigi Rucellai & Co. Auf den genannten Wegen sind bis zum 14. September 1549 durch die Hände Manellis 18 242 Scudi gegangen. Wofür wurden sie verwendet?

Die Antwort gibt das Kontobuch Antonio Manellis, das mit wortreicher Ausführlichkeit jede, auch die kleinste Zahlung mit Angabe des Empfängers und des Rechtstitels bucht, bei Auslagen durch andere auch den Beleg

---

20) Conc. Trid. I 470,8; IV 534,9.

21) Conc. Trid. X 302,10 ff.

21a) Die von Manelli am 16. August 1546 verbuchten 1000 Scudi waren von Manelli selbst bei der venezianischen Bank Francesco Nasi u. Co. abgehoben worden; Beglaubigungsschreiben der Legaten für M. an Della Casa vom 12. August und Empfangsbestätigung vom 20. August in Bibl. Ricci 4 f. 72r, 76r.

22) Am 22. Februar 1547 sprachen die Legaten dem Nuntius ihr „grandissimo dispiacere" aus, daß die Apostolische Kammer die Summe noch nicht zurückgezahlt habe, Bibl. Ricci 4 f. 123r. Als im Sommer 1547 der 500 Scudi betragende Rest der Schuld noch immer nicht beglichen war, nahmen die Legaten bei der Bologneser Bank Gabrielli 500 Scudi zu einem Zinssatz zu 12 % auf (so die Zinszahlungen vom 14. 6. und 6. 8.); erst am 5. September 1547 war der letzte Rest von 100 Scudi zurückgezahlt.

vermerkt[23]). Es lassen sich darin drei Arten von Ausgaben unterscheiden: Unterstützungen an Prälaten und Theologen, Beamtengehälter und Reisekosten, Sachausgaben. Wir beginnen mit den letzten, weil sie die wenigsten Fragen aufgeben. Denn es ist ohne weiteres klar, daß der Chor der Kathedrale von Trient für die Sitzungen des Konzils hergerichtet werden mußte, d. h. daß man Bänke für die Prälaten und Theologen anbringen und die Konzilsaula abschließen mußte[24]). Man mußte auch eigene Paramente anschaffen, sei es, daß die der Kathedrale nicht ausreichten, sei es, daß man dem Domkapitel die Ausleihe nicht zumuten konnte oder wollte. Der Haushofmeister Del Montes besorgte sie in der nahen Großstadt Venedig[25]); einige andere liturgische Gegenstände, drei Alben, drei Pontifikalschuhe und drei Faldistorien für die Legaten, drei Meßbücher und fünf rote Kissen für die Sitze der fünf anwesenden Kardinäle beschaffte man in Trient[26]). Die Trienter Kaufleute stellten sich allmählich auf die Nachfrage durch das Konzil ein. Die Kerzen für Maria Lichtmeß 1546 und auch 1547 holte man zwar in Venedig[27]), der laufende Bedarf an Kerzen aber wurde in Trient bei dem „Speciale" Bernardino und dem Kaufmann Ronchoni gedeckt[28]). Am Tage der Sessio V vom 17. Juni 1546 gab der Konzilskommissar Sanfelice für 30 Personen, die bei der Sitzung als Ehrenwache gedient hatten, auf Kosten des Konzils ein Essen[29]). Als der Alpenwinter den Wärme gewohnten Südländern arg zusetzte, ließ man den Kamin des Kongregationssaales im Palazzo Prati in Ordnung bringen, lieferte hölzerne Fußbänkchen gegen die Bodenkälte und schaffte ein eisernes Kohlenbecken zum Händewärmen an; man deckte auch die Konzilsaula im Dom mit Holz ein, um sie wärmer zu machen[30]), und stiftete den beiden portugiesischen Dominikanern, die in ihren Zellen im Dominikanerkonvent San Lorenzo jämmerlich froren, einen Ofen[31]).

Neue Sachausgaben entstanden, als das Konzil in der achten Sitzung vom 11. März 1547 nach Bologna verlegt worden war. Auch dort wurde der Kongregationssaal im Palazzo Campeggio mit Bänken, einem Rednerpult sowie mit einem Altar und einem Chorgestühl für die Sänger ausgestattet, das letztere mit Rücksicht auf die Heiliggeistmesse, die vor jeder Generalkongregation gehalten wurde[32]). Geradezu minimal sind — gemessen am

23) Als Beispiel gebe ich die Eintragung der Reisekosten Biagio Cervinis bei der ebenerwähnten Reise nach Venedig: A di 4 di detto [Nov. 1546] à m. Biagio Cervini, scudi quattro d'oro et Juli dui per tanti ha spesi nel viaggio d'andare et tornare da Trento à Venetia, mandato dalli R.mi Leg.ti per pigliare impresto mille scudi d'oro dal' Arcivesc.o di Benevento Nuntio di Venetia per suventione del Conc.o pagati per ordine delli sopradettj R.mi Legati sotto il di sopradetto, come appare una poliza sotto scritta dal sopradetto m. Biagio, dico . . . . . scdi 4-b. 20-. Calenzio, Doc. inediti 26.

24) Am 1. Dezember 1545 100 Scudi, ausgegeben durch Antonio Pighetti aus Bergamo, den Gehilfen des Konzilskommissars Sanfelice; am 13. April 1546 werden nochmals 23 Scudi für Arbeiten im Chor des Domes verausgabt.

25) Die am 13. Dezember 1545 verbuchte Ausgabe beträgt 496 Scudi 45 Baiocchi; Mengozzi war aller Wahrscheinlichkeit nach der Überbringer des Legatenbriefes an den Nuntius Della Casa vom 1. Dezember 1545, Bibl. Ricci 4 f. 55 r.

26) Die drei Missalien kosteten 3 Scudi 35 Baiocchi (13. April 1546). Es gab also nicht nur ein „Meßbuch des Konzils von Trient"!

27) Die Lichtmeßkerzen des Jahres 1546 besorgte der Haushofmeister Poles, Tommaso Maggio, für 56 Scudi 50 Baiocchi; die für das Jahr 1547 besorgte Mengozzi; sie kosteten, da das Konzil inzwischen zahlreicher geworden war, 76 Scudi 30 Baiocchi.

28) Die betreffenden Zahlungen (6. und 7. Juli 1546, 12. März 1547) bewegen sich um 20 Scudi.

29) Die Akten Conc. Trid. V 255 führen in der Präsenzliste nur 5 „Nobiles et Barones" auf, an ihrer Spitze den Neapolitaner G. B. Caracciolo „pro custode s. concilii"; die übrigen Herren dürften dem Trienter Stiftsadel angehört haben. Das Essen kostete übrigens nicht ganz 10 Scudi.

30) Zahlungen vom 4. und 8. November, vom 10. Dezember 1546 und vom 12. März 1547.

31) Die „stufa" kostete 2 Scudi 44 Baiocchi (1. Dezember 1546).

32) Zahlungen vom 20. April und 7. Mai 1547.

Maßstabe unserer bürokratischen Zeit — die Sachausgaben für das Konzils-Sekretariat, die in der Regel durch die Hände Trifone Bencis, des Gehilfen Massarellis, zu gehen pflegten [33]). Auffallend ist, daß aus der Konzilskasse kein einziger Bücherkauf für Konzilszwecke bestritten wurde. Der von Nausea entwickelte Plan, eine theologisch-historische Konzilsbibliothek zu gründen, wurde nicht ausgeführt. Die in Trient vorhandenen Bibliotheken, insbesondere die reiche Bibliothek Madruzzos im bischöflichen Kastell, und die Privatbibliotheken der Prälaten und Theologen mußten genügen. In der Mitte zwischen den Sachausgaben und den Gehältern stehen die Kurierlöhne und Reisespesen. Die Konzilsleitung war darauf angewiesen, nicht nur regelmäßig nach Rom zu berichten und von dort Weisungen zu empfangen, sondern auch unmittelbar Kontakt mit den Nuntien am Kaiserhof, bei König Ferdinand, beim König von Frankreich, bei der Republik Venedig, zu unterhalten und von dort Nachrichten zu empfangen. Die berühmte Abhandlung Theodor Sickels über das Postwesen des Trienter Konzils, auf die man sich gewöhnlich stützt, legt jedoch nicht die erst in den Anfängen steckenden Verhältnisse der ersten Tagungsperiode, sondern die hochentwickelten der dritten zugrunde, für die das 1563 erschienene Kursbuch des Genueser Postmeisters Giovanni d' Erba wichtige Anhaltspunkte bot [34]).

Auch während der ersten Periode gab es jedoch schon drei Arten der Nachrichtenübermittlung: die Ordinaripost, die Stafette und den Kurier. Als der, schon bei der ersten Berufung nach Trient (1542) dort tätige Konzilskommissar Sanfelice mit dem Trienter Postmeister Lorenzo Bordogna de' Tassi über die Einrichtung der Konzilspost verhandelte, fand er es vorteilhafter, statt eines Pauschale für 12 monatliche Posten nach Rom, das 60 Scudi betragen hätte, jede einzelne Post zu bezahlen; denn erstens sei im Augenblick eine dreimal wöchentlich verkehrende Post noch kein Bedürfnis, außerdem könne man die aus Flandern und Ungarn durchreisenden Kuriere benutzen; Sanfelice bat um das fachmännnische Urteil des päpstlichen Postmeisters Mattia de' Gherardi [35]). Im Jahre 1545 hören wir, daß der Papst ein Pauschale für zwei Posten im Monat bezahlt hatte [36]). Wie eng die Beziehungen der Legaten zu dem Trienter Postmeister Lorenzo de' Tassi waren, lehrt die Verwendung seiner Leute (z. B. seines Neffen und seines Schreibers) sogar zu vertraulichen Sendungen nach Rom und Augsburg im Dezember 1545; zu Epiphanie 1547 erhielt das Personal Lorenzos von Konzils wegen ein Trinkgeld.

Aus dem Rechnungsbuch Manellis ergibt sich eindeutig, daß die Kosten der laufenden Berichterstattung nach Rom nicht von der Konzilskasse, sondern von der Kurie bez. von den Legaten getragen wurden, wie es auch sonst bei Legationen und Nuntiaturen üblich war. Nur ein einziges Mal (am 8. November 1545) wurden dem Trienter Postmeister 22 Scudi für eine Stafette aus der Konzilskasse gezahlt, aber diese Stafette ging nicht nach

33) Am 1. September 1546 erhält Benci 6 Scudi, am 7. März 1547 nicht ganz 3 Scudi, und zwar für die Beschaffung von 60 Blatt Pergament „per scrivere le cose del Concilio". Sind damit die Akten der Sessionen gemeint?

34) Th. Sickel, Römische Berichte III 105—141; H. Wolpert, Das Reisehandbuch des Giovanni da l'Erba in seinen verschiedenen Ausgaben: Zeitschr. f. Postgeschichte 1940, 141 ff.; E. Rodocanachi, Les couriers Pontificaux du quatorzième au dix-septième siècle: Revue d'histoire diplomatique 26 (1912) 392—428.

35) Conc. Trid. IV 251.

36) Conc. Trid. X 10,19.

Rom, sondern an den Kaiserhof. Die ziemlich häufig auftretenden Kurierlöhne gehen durchweg nicht an die Kuriere, die von den Legaten nach Rom abgefertigt wurden, um Eilnachrichten zu überbringen, sondern dienen dem Verkehr mit dem Kaiserhof bzw. mit Kardinal Farnese während seines Aufenthaltes im kaiserlichen Feldlager in Süddeutschland [37]) oder aber zur Weiterbeförderung von Depeschen der Nuntien in Deutschland und Frankreich nach Rom [38]).

Reisespesen entstanden dadurch, daß die Legaten mehrfach Persönlichkeiten, die nicht im Prälatenrang standen, in Konzilsangelegenheiten nach auswärts schickten, z. B. den zweiten Konzilskommissar Pighetti nach Venedig, um die dort weilenden Bischöfe zur Fortsetzung der Rechtfertigungsdebatte nach Trient zu holen [39]). Auch die Einladung an die nach der Translation in Trient zurückgebliebenen kaiserlichen Prälaten, sich der Mehrheit in Bologna anzuschließen, wurde nicht durch einen gewöhnlichen Boten, sondern durch einen Familiaren Del Montes, Giovanni Battista da Spoleto, überbracht [40]). Alles in allem genommen, sind die Post- und Reisespesen, die aus der Konzilskasse bestritten wurden, mit rund 300 Scudi erheblich geringer als die Sachausgaben für die Herrichtung der Tagungsräume und die Bedürfnisse für die liturgischen Funktionen des Konzils. Wir kennen den Grund: der regelmäßige Postverkehr mit Rom lief über andere Konten.

Überraschend niedrig sind auch die Ausgaben der Konzilskasse für Beamtengehälter. Weitaus den höchsten Gehalt bezog der Konzilsarzt, der berühmte Girolamo Fracastoro aus Verona [41]), nämlich 60 Scudi im Monat, von denen jedoch die Legaten ein Drittel trugen, offenbar deshalb, weil Fracastoro gleichzeitig bei ihnen als Hausarzt fungierte. Der Konzilssekretär Massarelli mußte sich mit 10 Scudi monatlich begnügen, was — in Anbetracht der wichtigen Stellung, die er einnahm — um so härter war, als sein Vorgänger Beccadelli mit Rücksicht auf seinen Ruf als Humanist für die vier Monate seiner Amtszeit vor der Eröffnung des Konzils ein Vielfaches, nämlich 280 Scudi, bezogen hatte [42]). Massarellis Gehilfe im Sekretariat, Trifone Benci, hatte nur 4 Scudi, der Schreiber Giacomo Veronese gar nur $2^1/_2$ [43]). Die beiden Konzilsnotare, deren Namen am Schluß der Sessionsakten figurieren, Claudio della Casa und Nikolaus Driel, be-

---

37) Die einzigen Ausnahmen, die mir aufgestoßen sind, bilden die Zahlung von 9 Scudi für die Rückreise eines römischen Kuriers am 19. Dezember 1545 und am 10. Dezember 1547 2 Scudi für einen Kurier, der von Bologna nach Assisi, dem damaligen Wohnsitz des Papstes, zurückkehrte; daß die Kuriere von den Legaten Geld für die Rückreise nach Rom forderten, sagen die Legaten selbst am 5. Februar 1546, Conc. Trid. X 362,6.

38) Zahlungen vom 2. Oktober 1546, 12. und 28. März, 12. April, 18. und 21. Mai, 10. Juni 1547.

39) Zahlung vom 24. September 1546; andere Reisen Pighettis gingen nach Telf bei Innsbruck, wo er Kardinal Farnese auf dem Wege nach Deutschland einholen sollte (7. August 1546) und zu Madruzzo (18. April 1547).

40) Der Conc. Trid. XI 167 f gedruckte Brief vom 11. April 1547 ist ohne Zweifel nur einer von mehreren ähnlich lautenden; die Reisevergütung (30 Scudi) ist erst am 15. Juni verbucht.

41) Vgl. F. Pellegrini, Un consulto di Gerolamo Fracastoro per G. M. Giberti, Vescovo di Verona (Verona 1934). F. muß am 20. oder 21. Februar 1546 in Trient angekommen sein, wie die erste Gehaltszahlung am 19. März ergibt; für den anderen Konzilsarzt, Fregimeliga, den die Legaten ursprünglich zu gleichem Recht wie F. anstellen wollten (Conc. Trid. X 345,9), verzeichnet Manelli keine Zahlung.

42) Beccadelli war zwar schon am 24. April 1545 in Trient angekommen, aber vom 14. August bis zum 24. September im Auftrag der Legaten nach Rom gereist; so erklärt sich, daß er am 6. Oktober, dem Tage vor seiner endgültigen Rückkehr nach Rom, die Quittung für nur vier Monatsprovisionen einreichte.

43) An Stelle des Giacomo Veronese, der nach Conc. Trid. I 580,6 täglich 8 „cartae" zu schreiben verpflichtet war, erscheint am 1. März 1547 Paolo da Reggio, am 8. Juli 1547 Giovanni de' Thori als Schreiber.

kamen je 6 Scudi im Monat, ebensoviel der Zeremonienmeister Pompeo de' Spiriti; dessen Gehilfen jedoch, der Diakon und der Subdiakon, hatten nur 4 bzw. 3 Scudi, der Küster Falelli gar nur einen Scudo.

Fast ein Jahr behalf sich das Konzil für den Gesang bei seinen liturgischen Feiern mit der Kapelle des Kardinals Madruzzo, die unter der Leitung des Komponisten Giovanni Contini stand [44]). Am 3. Februar 1546, dem Vorabend der Sessio III, kamen jedoch sechs Sänger aus Rom an, die von nun an für ein Pauschal von monatlich 33 Scudi diese Aufgabe übernahmen, von dem jedoch die Hälfte durch die Legaten getragen wurde. Es scheint den Legaten aber nicht gelungen zu sein, ihr Versprechen, sie „nach Möglichkeit zufriedenzustellen" [45]), auf die Dauer einzulösen; die Zahl der römischen Sänger sinkt in Bologna auf drei und schließlich auf zwei.

Nimmt man hinzu, daß der Depositar Manelli selbst für seine Arbeit ganze 2 Scudi im Monat empfing, so ist die Liste der eigentlichen Konzilsbeamten vollständig. Alle zusammen belasteten sie die Konzilskasse nur mit rund 100 Scudi im Monat.

Der weitaus größte Teil der Konzilsmittel, reichlich zwei Dritteile, gehen auf die Unterstützung bedürftiger Prälaten und Theologen. Ihre Zahl hat, entsprechend der Zahl der Konzilsteilnehmer, im Laufe der Zeit geschwankt. Während der Monate Dezember 1546 bis März 1547, als die Konzilsarbeit auf vollen Touren lief, bewegte sich die Zahl der aus der Konzilskasse unterstützten Bischöfe um 15. An ihrer Spitze stand der, infolge des englischen Schismas im Exil lebende Erzbischof von Armagh, der „blinde Doctor Scotus" [46]); es folgten der ebenfalls emigrierte Erzbischof v. Upsala, die aus dem venetianischen Orient stammenden Erzbischöfe von Antivari und Naxos, die Bischöfe von Sebenico, Melos und Chiron; die meisten „armen Prälaten" aber stammen aus dem Königreich Neapel, unter ihnen die als Theologen viel genannten Bischöfe von Minori, Ambrosius Catharinus O. P., und von Bitonto, der Minorit Cornelio Musso.

Mit Ausnahme von Bitonto handelt es sich durchweg um Bistümer, deren Einkünfte in der Taxliste der Apostolischen Kammer unter 400 Dukaten jährlich veranschlagt oder überhaupt unsicher waren [47]), so daß ihre Inhaber dem Konzil hätten fernbleiben müssen, wenn sie keinen Zuschuß erhalten hätten. Wie hoch waren die gezahlten Unterstützungen?

Kardinal Madruzzo hatte 12 bis 13 Scudi monatlich für hinreichend gehalten [48]), man entschloß sich aber das Doppelte, nämlich 25 Scudi zu zahlen. Aber auch diese, in der Regel monatlich, bei einigen, besonders angesehenen Prälaten in größeren Abständen ausgezahlte und dann auch etwas erhöhte Summe, reichte gerade noch aus, um ein für die damalige Auffassung standesgemäßes Auftreten dieser Prälaten zu ermöglichen.

---

44) Vgl. R. Lunelli, La Polifonia nel Trentino con speciale riguardo al concilio: Il Concilio di Trento 2 (1947) 78—98, bes. 83 ff.
45) Conc. Trid. X 361,18.
46) Vgl. H. Jedin, The blind „Doctor Scotus": The Journal of Ecclesiastical History 1 (1950) 76—84; J. Durkan, Robert Wauchope, Archbishop of Armagh: The Innes Review 1 (1950) 48—65.
47) Ich habe die Angaben bei Eubel-van Gulik zugrunde gelegt, weil die auf den tatsächlich geleisteten Servitienzahlungen beruhende, vorzügliche Arbeit von H. Hoberg, Taxae pro communibus servitiis ex libris obligationum ab anno 1295 usque ad annum 1455 confectis (Città del Vaticano 1949), nicht bis in unsere Zeit hineinreicht.
48) Conc. Trid. I 377,9.

Wenn ihnen Sonderauslagen entstanden, etwa durch die Beschaffung von Winterkleidung oder durch die Übersiedlung von Trient nach Bologna, waren Zulagen nötig [49]).

Die mit wenigen Ausnahmen dem Bettelorden angehörenden Konzilstheologen mußten von ihren Orden erhalten werden; sie galten als Begleiter ihrer Ordensgenerale. Nur das Trienter Observantenkloster San Bernardino, in dem der General der Franziskanerobservanten mit seinen Theologen wohnte, erhielt von den Legaten wegen seiner Armut ein monatliches Almosen (per elemosina) von 10 bis 12 Scudi. Wesentlich reicher bedacht wurden später drei französische Franziskaner, auf deren Anwesenheit in Bologna aus politischen Gründen Wert gelegt wurde; sie erhielten monatlich je 10 Scudi; ein Spanier und ein Portugiese, die ebenfalls unterstützt wurden, mußten sich mit 4 bis 6 Scudi begnügen. Das Trienter Dominikanerkloster San Lorenzo erhielt keine laufenden Zuwendungen; nur für die beiden dort wohnenden Portugiesen und zwei italienische Dominikaner beschaffte der Konzilskommissar einiges Mobiliar, um ihnen den Aufenthalt angenehmer zu machen [50]).

Diese vereinzelten Zuwendungen an Ordensleute bilden jedoch die Ausnahme. Grundsätzlich bleibt bestehen, daß jeder Orden für seine Theologen selbst aufzukommen hatte. Bei den Augustinereremiten erhob der Ordensgeneral Seripando schon im Frühjahr 1546 von allen italienischen Provinzen eine außerordentliche Steuer in Höhe des halben Jahresbeitrages für das Generalat, mit der Begründung, daß der Trienter Konvent San Marco zu arm sei, um den Ordensgeneral mit drei Theologen und drei Schreibern erhalten zu können [51]). Im Karmeliterorden legte der General Nikolaus Audet auf dem Generalkapitel von Venedig 1548 die Kosten für die Teilnahme am Konzil auf alle Provinzen um; die insgesamt 800 Scudi betragende Umlage war in drei aufeinanderfolgenden Jahren zu zahlen [52]).

Vergleicht man diese Ziffer und die eingangs erwähnten Legatenprovisionen mit dem Unterstützungssatz für die Bischöfe oder gar mit den Gehältern der Konzilsbeamten, so springt der Abstand sofort in die Augen. Der französische Publizist Hubert Languet, ein Kalvinist, hat denn auch später (1563) voller Hohn bemerkt, die Päpstlichen verkauften ihre Seelen nicht teurer als die deutschen Söldner ihren Reiterdienst; die 300 Scudi jährlich, die man ihnen zahle, reichten grade noch hin, um einen Esel und einen Diener zu ernähren; es bleibe ihnen nichts anderes übrig, als unter der Decke äußeren Glanzes zu hungern oder aber zu schmarotzen [53]). In der Tat veranschlagte man damals den Konzilsaufwand eines französischen Bischofs auf 300 Franken im Monat, den eines Theologen auf 100 Franken [54]).

---

49) Z. B. am 5. November 1546: Der Bischof von Melos erhält 13 Scudi „per comprarsi una pelliccia ed altre veste per l'inverno"; am 21. August 1546 erhält der Bischof von Bertinoro 27 Scudi „per alcune sue necessita et occurrentie"; für die Reise von Trient nach Bologna erhielten der Erzbischof von Naxos und der Bischof von Bertinoro je 25, der Bischof von Caorli 10 Scudi.

50) S. o. Anm. 31; dazu die Zahlungen vom 9. März 1547. — Der Grundsatz: Tutto si fa a spese delle religioni, wurde begreiflicherweise von den Orden als Härte empfunden, vgl. Conc. Trid. X 297,14.

51) Analecta Augustiniana 9 (1921) 300 f; vgl. Jedin, Seripando I 206.

52) Acta capitulorum generalium Ordinis fratrum B. M. V. de Monte Carmelo ed. G. Wessels I (Rom 1914) 419 f. Vielleicht hängt mit den auf dem Konzil entstandenen Auslagen auch die auf dem Generalkapitel der Dominikaner von 1551 verfügte Erhöhung des jährlichen Beitrags für den General auf 378 Dukaten zusammen. Acta cap. gen. ed. M. Reichert IV (Rom 1901) 317 f.

53) H. Languet, Epistolae secretae II (Halle 1669) 253.

54) Mitteilungen des Nuntius Santa Croce an Kardinal Borromeo vom 2. u. 3. Oktober 1562, J. Susta, Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV., III (Wien 1911) 369 f.

Daß große Herren, wie der spanische Kardinal Pacheco oder die drei rheinischen Erzbischöfe während ihres Konzilsaufenthaltes 1551/52 für sich und ihr zahlreiches Gefolge noch viel mehr ausgeben mußten, unterliegt kaum einem Zweifel. Die hämische Kritik Languets an der Höhe der Unterstützungen scheint auch für die erste Tagungsperiode durch die vielen Klagen italienischer Bischöfe über die Teuerung in Trient bestätigt zu werden. Fabio Mignanelli, vorher Nuntius in Deutschland, behauptete im September 1546, er habe während der sechs Monate seit seinem Aufbruch nach Trient für sich und seine sieben Familiaren 500 Scudi verbraucht, also monatlich 80 Scudi[55]). Um gerecht zu urteilen, muß man aber berücksichtigen, daß die Ansprüche sehr verschieden und die Kunst des Haushaltens ungleichmäßig verteilt war. Ungefähr gleichzeitig mit Mignanelli schreibt nämlich der Bischof von Sessa in Campanien, der Humanist Florimonte, an den ihm befreundeten päpstlichen Sekretär Maffei, er komme, der Teuerung zum Trotz, mit 30 Scudi monatlich für sieben Personen und zwei Tiere aus[56]). Danach war der monatliche Unterstützungssatz von 25 Scudi doch wohl so bemessen, daß ein Bischof mit drei bis fünf Familiaren, wie sie die Zeitanschauung forderte, bei sparsamem Haushalten sein Auskommen haben konnte.

Schwieriger liegen die Dinge bei den Beamtengehältern. Man ist versucht, sie geradezu als Hungergehälter zu bezeichnen. Jedoch auch bei ihnen ist Vorsicht am Platze. Als der Konzilssekretär Massarelli am 14. Juli 1546 den Empfang seiner ersten Gehaltszahlung (55 Scudi für sechs Monate) in sein Diarium notierte, gab er kein Zeichen von Enttäuschung oder Unzufriedenheit von sich[57]). Bei den Empfängern der kleinsten Gehälter muß man annehmen, daß sie entweder Kost und Wohnung frei hatten (so wohl bei dem Schreiber Massarellis) oder Familiaren eines Kardinals waren, wie der Depositar Manelli, oder daneben noch eine andere Beschäftigung ausübten. Daß der Zeremonienmeister des Konzils und die Notare mit 6 Scudi Monatsgehalt nicht auf Rosen gebettet waren, ist ohne weiteres klar, aber alle drei besaßen eben noch eine andere Versorgung: Pompeius de Spiritibus war Familiar Del Montes, Claudius della Casa dessen Sekretär, und Nikolaus Driel stand im Dienste des Uditore Pighino.

Auch bei diesen Gehältern ist es freilich nützlich, Vergleichsmaterial heranzuziehen. Die sogenannte Regensburger Reformation von 1524 hatte als Existenzminimum für einen Priester 32 Rheinische Gulden jährlich angegeben[58]); zwanzig Jahre später schrieb Cochlaeus, daß ein Priester in Deutschland wenigstens 60 Rheinische Gulden im Jahre brauche, um anständig leben zu können[59]). In dem Trient benachbarten Bistum Verona hatte der Bischof Giberti kurz vor dem Konzil verfügt, daß nichtresidierende Pfarrer ihren Vikaren jährlich 25 bis 30 Floren, etwas mehr oder

55) Conc. Trid. X 654,18; die Aufenthaltszeit und die Zahl der Familiaren ergibt sich aus dem Diarium Massarellis zum 23. Mai 1546, Conc. Trid. I 162,9.
56) Conc. Trid. X 686,24.
57) Conc. Trid. I 560,30, bestätigt durch Manelli bei Calenzio 16.
58) Le Plat, Mon. Trid. II 234, auch Hartzheim, Conc. Germaniae VI 203. J. Bombiero-Kremenač, Geschichte und Recht der „portio congrua“ mit besonderer Berücksichtigung Österreichs: Zeitschr. der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kan.Abt. 11 (1921) 31—124 ist leider für die wirtschaftliche Seite wenig ergiebig.
59) J. Cochlaeus, Defensio ceremoniarum ecclesiae (Ingolstadt 1544) Bl. B 2v: Tunc igitur Dei benedictione tanta fuisse hic dicitur omnium rerum ubertas et abundantia, ut uni sacerdotum aut civium pro victu et amictu annuo sufficere potuerint XXX aurei, cui nunc vix LX sufficere queant.

etwas weniger, je nach der Größe der Pfarrei, zu zahlen hätten; er betrachtete also diesen Satz, zu dem man freilich die Wohnung im Pfarrhaus hinzurechnen muß, als hinreichend [60]). Der im September 1562 auf dem Konzil zur Debatte gestellte Reformentwurf sah vor, daß Pfarreinkommen, die 50 Kammerdukaten jährlich nicht überschritten, von der Auflage von Pensionen frei bleiben sollten, sah mithin diese Summe als Existenzminimum an [61]). Unter dem Druck der Opposition ist diese Pfarrkongrua in Sess. XXIV de ref. c. 13 auf 100 Dukaten erhöht worden. In der Universitätsstadt Löwen konnte im Jahre 1543 ein Student in der Burse für 18 Floren ein Jahr leben, Kleidung, Licht und Heizung nicht einbegriffen [62]). Die Gehälter der dortigen Professoren in der Artistenfakultät, in der medizinischen und der juristischen Fakultät bewegten sich zwischen 50 und 400 Floren jährlich [63]); die beiden gestifteten Lehrstühle der Theologie warfen 100 Dukaten ab, die übrigen, die auf Pfründen an der Peterskirche beruhten, blieben unter 70 Dukaten jährlich [64]). Bei der Neuordnung der Professorengehälter an der Universität Wittenberg im Jahre 1536 wurden den drei Ordinarien der Theologie je 200 Gulden jährlich zugebilligt, den Artistenprofessoren durchschnittlich nur 80 [65]). An der Universität Leipzig kam im Jahre 1542 nur der Professor utriusque linguae auf 300 Gulden, die Artistenprofessoren (Poet, Orator, Physiker und Ethiker) brachten es nur auf 50 Gulden [66]).

Im Lichter dieser Vergleichsziffern, bei denen freilich die Kursdifferenz zwischen Kammerdukaten, Florentiner und Rheinischen Goldgulden zu berücksichtigen wäre, erscheinen die in Trient gezahlten Unterstützungen und Beamtengehälter nicht mehr so unzureichend, wie man zunächst annehmen möchte.

Kehren wir nun zu der eingangs aufgeworfenen Frage zurück: Wie hoch waren die Kosten, die das Konzil von Trient während seiner ersten Tagungsperiode der Kurie verursachte? Zwei Hauptposten haben wir kennengelernt: die Gehälter der Legaten und die eigentliche Konzilskasse. Sie ergeben zusammen einen Betrag von 69 742 Scudi, der sich jedoch auf reichlich drei Jahre verteilt [67]). Mit diesen beiden Posten waren jedoch die Ausgaben der Kurie noch keineswegs erschöpft. Wir erwähnten bereits den Nachrichtendienst zwischen Trient und Rom, der in der Hauptsache von der Kurie getragen werden mußte. Teurer als die Ordinaripost waren die Kuriere. Der Kurier Gironimo da Solagna, der am 25. September 1546 eine Depesche des Kardinals Farnese von Trient nach Rom brachte, erhielt 32 Scudi; der kaiserliche Kurier, der am 28. September 1546 von Trient zu Farnese in das kaiserliche Feldlager zurückkehrte, für die kürzere Strecke 20 Scudi. Noch höher waren die Ausgaben, die der Kurie durch die Abordnung außerordentlicher Nuntien in Angelegenheiten des Konzils ent-

60) J. M. Giberti Opera ed. Ballerini 269.
61) Conc. Trid. VIII 924,38.
62) Frisius an Dantiscus, Bischof von Ermland, Löwen, 7. April 1543: Zeitschr. f. Gesch. Ermlands 9 (1891) 587.
63) J. Wils, Documents rélativs à l'hist. de l'université de Louvain: Analectes pour servir à l'hist. eccl. de la Belgique 39 (1913) 275—304; die Ausgaben des Studenten J. Roberti betrugen nach Wils (ebda. 32, 1906 489—507) ein Viertel des durchschnittlichen Professorengehalts.
64) J. Grisar in: Miscellanea historica A. de Meyer II (1946) 950.
65) W. Friedensburg, Geschichte der Universität Wittenberg (Halle 1917) 183.
66) F. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts I³ (Leipzig 1919) 239.
67) Die vorbereitende Phase bis zur Eröffnung und die Abwicklung seit Sommer 1548 lasse ich hier außer Betracht.

standen, z. B. durch die Sendung Dandinos an den Kaiserhof 1545, später durch die Missionen Mignanellos und Ardinghellos[68]). Die Monatsprovision eines ordentlichen Nuntius betrug unter dem Pontifikat Clemens' VII. bereits 120 Scudi, konnte aber je nach den Umständen erhöht werden[69]). Außer den Legaten und den aus der Konzilskasse entlohnten Beamten gab es in Trient noch andere „Gehaltsempfänger": der Konzilskommissar Sanfelice, der für die Unterbringung der Konzilsteilnehmer und für den Verkehr mit den lokalen Behörden zuständig war, führt bei Manelli den Titel eines Nuntius und dürfte entsprechend bezahlt worden sein. Der Konzilspromotor Severoli hat schwerlich eine viel geringere Provision gehabt, schon deshalb nicht, weil er zugleich als vertraulicher Berichterstatter diente. Es besteht auch kaum ein Zweifel darüber, daß die als kanonistische Berater der Legaten fungierenden „Oberbeamten" des Konzils, der Rotauditore Pighino, der Konsistorialadvokat Achilles de Grassis und der Abbreviator Buoncompagni (der spätere Papst Gregor XIII.) ähnlich wie die Genannten, sicher aber besser als die subventionierten Bischöfe behandelt worden sind.

Auf dem Konzil entstanden endlich Repräsentationskosten, die zwar im Augenblick keinen Niederschlag in den Ausgabebüchern der Kurie fanden, aber eines Tages doch beglichen werden mußten. Der Fürstbischof von Trient, Kardinal Cristoforo Madruzzo, hatte bei Beginn des Konzils mit der Kurie keine schriftliche Abmachung finanzieller Art getroffen, wie es bei früheren Konzilien, z. B. bei dem geplanten Konzil von Siena 1423 und beim Basler Konzil, der Fall gewesen war. Madruzzo stellte und bezahlte die Konzilswache. In großzügiger Weise übte er gegenüber Legaten und Konzilsteilnehmern Gastfreundschaft. Wiederholt nahm er fürstliche Persönlichkeiten, die nach Trient kamen, bei sich glänzend auf, wie Kardinal Farnese und den Herzog von Savoyen. Er verzichtete zugunsten der Konzilsteilnehmer auf die ihm zustehenden Zölle. Alle diese Leistungen konnte die Kurie nicht einfach als Geschenk hinnehmen, schon deshalb nicht, weil sie die finanziellen Kräfte Madruzzos überstiegen. Schon im August 1546 war dieser gezwungen, bei Kardinal Gonzaga von Mantua ein Darlehen von 4000 Scudi zu erbitten.

Die Konzilslegaten hatten, zweifellos auf einen Wink Madruzzos hin, diesen heiklen Punkt in ihren Berichten nach Rom schon mehrmals berührt[70]). Als man dort taub blieb, stellten sie am 6. Juli 1546 den formellen Antrag, Madruzzo mit 10 000 Scudi abzufinden[71]). Wir hören nichts davon, daß ihrem Antrag damals stattgegeben worden sei; sicher ist nur, daß der Konzilspräsident Del Monte, nachdem er Papst geworden war, dem Kardinal 20 000 Scudi als Entschädigung überwiesen hat.

Berücksichtigt man diese, in ihrer Höhe freilich nicht genau fixierten Posten, so ergibt sich, daß die von der Kurie zu tragenden Kosten des Konzils von Trient während seiner ersten Tagungsperiode sich jährlich auf etwa 30 000 bis 40 000 Scudi belaufen haben müssen. Die Schätzung der

68) A. Pieper, Zur Entstehungsgeschichte der ständigen Nuntiaturen (Freiburg 1894) 145 ff.
69) St. Ehses, Römische Dokumente zur Gesch. der Ehescheidung Heinrichs VIII. von England (Paderborn 1893) S. XIV.
70) Conc. Trid. X 396,8 (24. Februar 1546); 421,27 (17. März 1546); vgl. Jedin, Gesch. des Konzils von Trient I² 455.
71) Conc. Trid. X. 552,20.

Legaten (50 000 bis 60 000 Scudi) dürfte im Hinblick auf den politischen Zweck, den sie mit ihr verfolgten, zu hoch gegriffen sein. Trotzdem handelt es sich um eine beträchtliche Summe: die damalige Kaufkraft des Florentiner Goldguldens lag sicher weit über 50 DM, schwerlich viel unter 100 DM. Die Aufwendungen der Kurie für das Konzil gingen also schon während der ersten Tagungsperiode in die Millionen. Daß sie im päpstlichen Gesamtbudget zu Buche schlugen, ergibt sich aus der Tatsache, daß dieses im Jahre 1535 mit 450 000 Dukaten, 1545 mit 500 000 Dukaten, 1555 mit 550 000 Dukaten angegeben wird [72]). Während der dritten Tagungsperiode des Konzils unter Pius IV. stiegen die regelmäßigen Aufwendungen der Kurie auf ungefähr das Dreifache des unter Paul III. ausgegebenen Betrages: allein für die Gehälter der Legaten und Beamten erhielt Manelli monatlich 3110½ Scudi, der Dispositionsfonds in Venedig wurde, mit Rücksicht auf die Höhe der Zahl der Konzilsteilnehmer, monatlich mit weiteren 3000 Scudi gespeist [73]).

72) Cl. Bauer, Die Epochen der Papstfinanz: Hist. Zeitschr. 138 (1928) 477.
73) Vat. Arch., Conc. 29 f. 77 r.

Der Bedeutungswandel der Begriffe „fides" und „haeresis" und die dogmatische Wertung der Konzilsentscheidungen von Vienne und Trient

Von Albert Lang, Bonn

DIE BESTIMMUNG der dogmatischen Gewißheit von theologischen Wahrheiten ist nach Melchior Cano [1]) eine der wichtigsten und schwierigsten Aufgaben, die ein gewiegter Theologe zu leisten hat. Die Aufgabe ist besonders deshalb so schwierig, weil bei theologischen Wahrheiten nicht bloß ihr Gewißheitsgrad festgestellt werden muß, „quis sit gradus veritatis et falsitatis" [2]), sondern auch ihre Gewißheitsqualität. Es ist nicht bloß zu entscheiden, ob ihre Geltung unfehlbar oder genügend oder nur mit mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit feststeht, sondern auch, ob die Geltung auf Grund der göttlichen Offenbarung oder einer kirchlichen Entscheidung oder durch theologische Schlußfolgerung gegeben ist.

Um bei der Vielzahl von Kombinationen, die zwischen den verschiedenen Abstufungen von Art und Grad der dogmatischen Gewißheit möglich sind, eine rasche Verständigung zu ermöglichen, hat man seit dem Ende des 13. Jahrhunderts eine Reihe von theologischen Noten und Zensuren entwickelt, die eindeutig den Gewißheitsgrad und die Gewißheitsqualität einer theologischen Lehre zum Ausdruck bringen [3]). Diese theologischen Bewertungstabellen hatten, wie leicht verständlich ist, anfangs noch nicht die gleiche reiche Differenziertheit und noch nicht die scharfe, präzise Abgrenzung, die sie im Laufe der Zeit durch die Fortbildung der theologischen Erkenntnislehre erhielten.

I. Der Bedeutungswandel von „fides" und „haeresis"

Diese Feststellung gilt besonders auch für das theologisch so bedeutsame Begriffspaar „fides" und „haeresis" [4]). Beide Ausdrücke hatten nicht immer den scharf umrissenen Sinn, in dem wir sie heute verwenden, und ihre Umgrenzung wurde, weil von anderem Gesichtspunkt aus gesehen, anders vorgenommen, als wir das heute tun. Wenn wir heute eine Wahrheit als

---

1) Melchior Cano, De locis theologicis, L. XII c. 5, Bassani 1746 p. 362 b. Auf diese von Hyacinth Serry besorgte Ausgabe beziehen sich die bei weiteren Zitaten in Klammern beigefügten Seitenzahlen.

2) Melchior Cano l. c.

3) Vgl. J. Koch, Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270—1329. Ein Beitrag zur Entwicklung der theologischen Zensuren: Mélanges Mandonnet II, Paris 1930, 305—329.

4) Ich habe mich mit dem Bedeutungswandel der beiden Begriffe beschäftigt in den Artikeln: „Die Gliederung und Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten. Ein Beitrag zur Klärung der scholastischen Begriffe: fides, haeresis und conclusio theologica": Div. Thom. 20 (1942) 207—236; 335—346; 21 (1943) 79—97; und: „Die conclusio theologica in der Problemstellung der Spätscholastik": Div. Thom. 22 (1944) 259—290.

Glaubenswahrheit, als „veritas fidei“ bezeichnen oder eine Lehre als haeretisch, als „doctrina haeretica“, ablehnen, so wollen wir damit zunächst ein Urteil über ihren dogmatischen Gewißheitsgrund abgeben. Die „Glaubensgewißheit“, die Qualität einer „veritas fidei“, sprechen wir nur jenen Wahrheiten zu, die in der göttlichen Offenbarung enthalten, also durch das Zeugnis der veritas prima selbst verbürgt sind. Häretisch nennen wir nur jene Lehren, die mit solch glaubensgewissen Wahrheiten in kontradiktorischem Gegensatz stehen. Entscheidendes Kriterium für die Bewertung nach dem Gewißheitsgrund ist die Zugehörigkeit zur formellen Offenbarung. Es geht uns darum, die objektive Reichweite der fides divina zu umgrenzen. „Definiendo propositionem esse haereticam, non excurrit Ecclesia extra ordinem formaliter revelatorum; cum enim affirmatio positivi et negatio contradictorii inter se convertuntur, semper proponitur ipsa a Deo revelata veritas, sive sub forma canonis quo exhibetur id quod est a Deo dictum, sive sub forma censurae qua notatur id quod contradictorie ei oppositum est“ [5]).

Diese Fragestellung nach der dogmatischen Gewißheitsqualität ist aber erst nach dem 16. Jahrhundert beherrschend in den Vordergrund gerückt. Sicherlich hat man schon in den Jahrhunderten vorher sich eingehend mit den Voraussetzungen der fides divina beschäftigt. Wenn es aber darum ging, die Reichweite des „Glaubens“, das Gebiet der „veritates credendae“ abzustecken, so tat man das damals nicht nach dem Kriterium der objektiven Glaubensgewißheit, sondern nach dem Maßstab der subjektiven Glaubensverpflichtung, wobei man Glaubenspflicht verstand in dem weiteren Sinn jeder inneren Bindung durch eine konsequente Glaubenshaltung. Nicht das wollte man feststellen, was nach der dogmatischen Erkenntnislehre die Gewißheit der fides divina beanspruchen kann, sondern das, was vom praktisch religiösen Verhalten aus der Verantwortlichkeit des christlichen Glaubens und der Zuständigkeit der kirchlichen Glaubensdisziplin unterstellt werden muß. Daß damit das Gebiet des „Glaubens“ beträchtlich ausgeweitet wurde, war eine notwendige Folge. Denn „eine lebendige und konsequente Glaubenshaltung kann sich nicht auf die unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten beschränken, sondern erstreckt sich auch auf alles, was mit diesen Wahrheiten, sei es als Grundlage und Voraussetzung, sei es als Folgerung und Auswirkung, in notwendigem Zusammenhang steht“ [6]). Thomas nannte das das „indirecte credendum“ und rechnete dazu alles, „ex quibus negatis sequitur aliquid contrarium fidei“ (S. Th. I q. 32 a. 4) oder wie er I Sent. d. 33 q. 1 a. 5 sagt: „ad quae consequitur aliquid inconveniens et contrarium fidei, licet in fide expressum non sit nec determinatum“. Durch den Zusatz an der letztgenannten Stelle bringt Thomas klar zum Ausdruck, daß der Bereich des indirecte credendum weit über die formell geoffenbarten Wahrheiten hinausgreift [7]). In der Zeit der Spätscholastik, in der man die Bekämpfung häretischer Strömungen und sektiererischer Bewegungen als eine vordringliche Aufgabe empfand, rechnete man zum Glauben in dem genannten weiteren Sinn die verschiedenen Gruppen der „veritates catholicae“. Als

5) L. Billot, De ecclesia Christi II, q. 10 th. 17 § 2, Romae 1899, (p. 84 sq.).
6) Lang, Die conclusio theologica . . ., 279.
7) Lang, Die Gliederung . . ., 224 ff.

häretisch betrachtet man nicht bloß die Leugung einer formellen Offenbarungswahrheit, sondern jede ernste Gefährdung des Glaubenslebens und jeden hartnäckigen Widerstand gegen die kirchliche Disziplin.

Noch einer dritten Auffassung von „Glaubensgewißheit“ begegnet man in der Zeit der Scholastik, besonders des Spätmittelalters. Glaubensgewiß nennt man oft alle Erkenntnisse, deren Geltung zwar keinem Zweifel unterliegt, die aber nicht den obersten Gewißheitsgrad der inneren Evidenz haben, sondern uneinsichtig, inevident bleiben. Dann geht es gar nicht um die theologische Beurteilung der übernatürlichen Glaubensgewißheit, sondern um ihre noetische Einstufung innerhalb der „genera cognitionis“. Die Zurechnung zum Glauben in diesem noetischen Sinn will gar keine theologische Aussage besagen, sondern ist eine logische Kategorie. Die „fides“ in diesem noetischen Sinn rangiert hinter der scientia und vor der opinio. Diese Betrachtungsweise liegt der berühmten Glaubensdefinition des Hugo von St. Viktor zugrunde: „Fides est certitudo quaedam animi de rebus absentibus supra opinionem et infra scientiam constituta“[8]). Sie findet sich auch des öftern beim hl. Thomas, so wenn er „Glauben“ bestimmt als die „consideratio intellectus, quae est cum quadam inquisitione, antequam perveniatur ad perfectionem intellectus per certitudinem visionis[9]). In diesem Sinne definiert klar und bündig Gregor von Rimini: „Omnis assensus absque evidentia et formidine est fides“[10]). Diese noetische Abgrenzung des Glaubens gegen das eigentliche Wissen ist immer gemeint, wenn in den Texten von „sola“ fides oder von veritates „tantum“ creditae oder „mere“ credendae die Rede ist. Auf die fides divina bezogen, würden diese Ausdrücke zu einem schweren theologischen Ärgernis. Ich konnte nachweisen, daß in der Spätscholastik das Problem der conclusio theologica vor allem unter diesem Gesichtspunkt gesehen und beurteilt wurde[11]). Man hat damals die theologischen Folgesätze als „Glaubenssätze“ bezeichnet, nicht weil man sie in den Bereich der fides divina einreihen wollte, sondern weil man sie ins Gebiet der inevidenten Erkenntnis verweisen mußte. Man wollte betonen, daß sie als Folgerungen, deren eine Praemisse nur im Glauben gewiß ist, nicht die Anforderungen der vollen wissenschaftlichen Evidenz erfüllen können.

Ich habe vor Jahren darauf aufmerksam gemacht, daß der Wandel in der Auffassung und Umgrenzung der Begriffe fides und haeresis für das dogmengeschichtliche Verständnis der mittelalterlichen Texte von großer Wichtigkeit ist, und daß viele Mißdeutungen entstehen, wenn man die andersartige Problemstellung einer vergangenen Zeit in die Perspektive von heute hineinzwängt. Ich habe die Genugtuung, auf einige Untersuchungen hinweisen zu können, die meine Ergebnisse auswerten, bestätigen und in wertvoller Weise ergänzen und weiterführen konnten.

P. V. Heynck hat in dem auschlußreichen Artikel: „Die Beurteilung der conclusio theologica bei den Franziskanertheologen des Trienter Konzils“[12]) sich mit der Kontroverse über die Möglichkeit der Gewißheit vom Gnadenstand beschäftigt, die während der ersten Periode des Konzils von Trient

8) De sacramentis christianae fidei I p. 10 c. 2: PL 176, 330 C.
9) S. Th. 2 II q. 2 a 1; vgl. 2 II q. 1 a. 4; De ver. 14.
10) Super primo et secundo Sent., Prol. q. 1 a. 4, (Venetiis 1532).
11) Die conclusio theologica . . ., 268—275.
12) Franz. Stud. 34 (1952) 146—205.

so hartnäckig geführt wurde. Die eine Partei — man kann sie mit gewissem Recht die Partei der Skotisten nennen (Heynk S. 152) — vertrat die These, man könne in gewissen Fällen von der Begnadigung eine „certitudo fidei“ erlangen, während die Gegenpartei der „Thomisten“ nur eine certitudo conjecturalis hiefür zugestehen wollte. Der scharfe Gegensatz der beiden Ansichten ist um so befremdlicher, weil beide Parteien sich darüber einig waren, daß jede Erkenntnis vom Gnadenstand auf einer Schlußfolgerung beruht, deren eine Praemisse eine geoffenbarte Wahrheit, deren andere eine Erfahrungstatsache ist. Heynck prüft eingehend die Voten und Gutachten, die von den Theologen der beiden Parteien abgegeben wurden, und kommt zu dem Ergebnis: Der Widerstreit der beiden Ansichten wird nur verständlich, wenn man bedenkt, daß man hüben und drüben einen anderen Berwertungsmaßstab anlegt und „Glaubensgewißheit“ in einem je anderen Sinn faßt. „Die Franziskanertheologen betrachten . . . das Problem der conclusio theologica noch ganz unter der Sicht der Spätscholastik. Wenn sie für die Schlußfolgerung die certitudo fidei behaupten, so wollen sie damit über ihren theologischen Gewißheitsgrad nichts aussagen, sondern nur ihre noetische Qualität bestimmen... Bei ihren Gegnern steht dagegen... der theologisch-dogmatische Gesichtspunkt im Blickfeld“ (Seite 203). Zu einer Einigung kommt es erst, als man durch einen klärenden Zusatz für „Glaubensgewißheit“ eine für beide Parteien eindeutige Bedeutung im Sinne von fides divina durch die Formulierung erreicht: Niemand kann des Gnadenstandes gewiß sein „certitudine fidei, cui non potest subesse falsum“ (Den. 802). Die Kontroverse wird so zu einem Schulbeispiel dafür, welche Verwirrung eintritt, wenn man eine verschiedene Sprache spricht oder vielmehr die gleichen Ausdrücke verwendet, aber einen verschiedenen Sinn damit verbindet. Heynck schließt mit der Feststellung: „Es ist in theologiegeschichtlicher Hinsicht ungemein reizvoll zu sehen, wie hier zwei verschiedene Fragestellungen, die traditionelle, spätmittelalterliche, die das Problem unter der noetischen Sicht betrachtet, und die neuere, die mehr theologisch-dogmatisch interessiert ist, aufeinanderstoßen, und beide Parteien sich nicht mehr verstehen“ (S. 205).

Nach meiner Ansicht wollten die Franziskanertheologen nicht bloß behaupten, daß das Urteil über den Gnadenstand infolge der einen Glaubensprämisse zu einer inevidenten Glaubensaussage werde, Glauben in noetischem Sinn verstanden — das bestritten ja ihre Gegner nicht —, sondern auch, daß es in den Bereich der Verantwortlichkeit des „Glaubens“ gehöre, Glauben in dem weiteren Sinn des konsequenten Glaubenslebens verstanden. Allerdings schied man die verschiedenen Gesichtspunkte zu wenig. Jedenfalls hat Heynck den Nachweis erbracht, daß die Trienter Kontroverse über die Gnadengewißheit eine gültige Erklärung nur finden kann, wenn man sie auf dem Hintergrund der spätmittelalterlichen Auffassungen betrachtet [13]).

Dogmengeschichtlich bedeutsamer als der noetische Glaubensbegriff ist jener, der den Glauben nach der subjektiven Glaubenspflicht abgrenzt. Daß

[13]) Das wird einem besonders klar, wenn man mit dem Artikel von Heynck zwei Aufsätze vergleicht, die in G. Schreiber, Das Weltkonzil von Trient, Freiburg 1951, dem gleichen Thema gewidmet sind: Fr. Buuck, Zum Rechtfertigungsdekret. Die Unterscheidung zwischen fehlbarem und unfehlbarem Glauben in den vorbereitenden Verhandlungen (S. 117—143) und Fr. Jos. Schierse, Das Trienter Konzil und die Frage nach der christlichen Gewißheit (S. 145—167).

man bis über das Konzil von Trient hinaus die Reichweite des Glaubens nach den Anforderungen einer Verpflichtung vom Glauben her bestimmte, das hat die theologiegeschichtliche Untersuchung von M. Schenk: „Die päpstliche Unfehlbarkeit in der Heiligsprechung“ [14]) bestätigt. Schenk stellt in übersichtlicher Gruppierung verschiedene Thesen zusammen, die von den Theologen von der Hochscholastik bis in die Neuzeit vertreten wurden.

Durch das ganze Spätmittelalter herrscht die rein sachliche Fragestellung vor: Ist der Papst bei Heiligsprechungen unfehlbar? Die meisten Kanonisten antworten mit Nein; verschiedene Theologen (Bonaventura, Johann von Neapel, Johann Torquemada, Franciscus Toletus) antworten ebenso mit Ja, und zwar behaupten sie, die bejahende These sei zu glauben: „ ... supposita divina providentia credendum est papam errare non posse . . . et dicere quod in huiusmodi papa errare posset, esset haereticum“ [15]). Die Begründung, die diese Theologen aber für ihre These geben, zeigt klar, daß sie nicht die objektive dogmatische Glaubensgewißheit behaupten wollen, sondern die subjektive Glaubensverpflichtung im Auge haben. Der Glaubenscharakter der päpstlichen Unfehlbarkeit in der Heiligsprechung ergebe sich aus dem innigen Konnex der Heiligenverehrung mit dem Glaubensleben und aus ihrer religiösen Bedeutsamkeit.

„Eine völlig neue Problemstellung“ (Schenk S. 60) und ein „Bedeutungswandel im Begriff der ‚res fidei‘“ (S. 71) tritt mit Ende des 16. Jahrhunderts ein. Schenk spricht von einem „neuen Abschnitt in der Geschichte unserer Frage“ (S. 59). Nun steht nicht mehr die „Diskussion um die Wahrheit der These, sondern um ihre erkenntnistheoretische Beschaffenheit im Vordergrund“ (S. 62): Ist fide divina zu glauben, daß der Papst bei Kanonisationen unfehlbar ist; kommt auch dem Kanonisationsurteil die volle Gewißheit göttlichen Glaubens zu? Man ist sich nun bewußt, daß infolge der geänderten Fragestellung es nicht mehr genügt, auf die Heilsbezogenheit der Wahrheit hinzuweisen, sondern daß man ihr Geoffenbartsein nachweisen muß. Glauben wird jetzt im Sinn der fides divina gefaßt und die Zugehörigkeit zur formellen Offenbarung wird folgerichtig zum entscheidenden Merkmal dieser Glaubensgewißheit.

Genau die gleiche Entwicklung konnte H. Flatten für den Begriff der Haeresie aufzeigen [16]). In der Zeit der Scholastik wurde das Verdikt der Häresie nicht auf die Leugnung einer veritas de fide divina beschränkt. Eine mehr ganzheitliche, lebensnahe Auffassung betrachtete jeden Verstoß gegen ein verantwortungsbewußtes, konsequentes Glaubensleben, jede glaubenswidrige und kirchenfeindliche Einstellung als Häresie. Flatten stimmt mir zu, daß der Häresiebegriff „noch nicht klar gegenüber anderen Verfehlungen gegen die kirchliche Disziplin oder die gläubige Haltung abgerenzt war“ [17]), und daß die Inquisition diesen weiteren Häresiebegriff begünstigte. Die Inquisition hatte die Aufgabe, den Glauben „unter wachsamsten Schutz zu stellen und auch die verdeckten Verstöße gegen ihn abzuweisen“ (Flatten S. 37). Deshalb hatte die subjektive Haltung der perti-

---

14) Theologische Dissertation von Freiburg (Schweiz), bisher leider noch ungedruckt. Ich zitiere nach dem maschinengeschriebenen Exemplar.
15) Johannes von Neapel, Quodlibet 11, Schenk S. 14.
16) H. Flatten, Der Haeresieverdacht nach katholischem Kirchenrecht. Bonner Dissertation, Bonn 1945; ist auch noch ungedruckt.
17) Lang, Die Gliederung . . ., 344; Flatten, S. 38.

nacia für die Konstatierung von Häresie eine wesentliche Bedeutung[18]). Die Verfügung des 4. Laterankonzils von 1215, daß ein Häresieverdächtiger, der sich dem vorgeschriebenen Reinigungsverfahren nicht unterwerfen wollte, exkommuniziert und nach einjährigem Verharren in der Zensur als Häretiker zu verurteilen sei[19]), blieb durch das ganze Spätmittelalter in Kraft und wirkte noch auf dem Konzil von Trient nach[20]). Deswegen genügte schon das Bekenntnis einer „sententia erronea“, ja sogar jedes schwere Delikt, um Häresieverdacht zu erregen (S. 53)[21]).

II. Die dogmatische Gewißheitsqualität der Viennenser Definition

Die Sprache ihrer Zeit sprechen nicht bloß die Theologen, sie spricht auch die Kirche. Auch die Konzilsdekrete sind nach der je herrschenden Begriffsauffassung abgefaßt und müssen darnach interpretiert werden. Das sogenannte Viennenser Dogma soll unter diesem Gesichtspunkt gewürdigt werden.

„Porro doctrinam omnem seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod substantia animae rationalis seu intellectivae vere ac per se humani corporis non sit forma, velut erroneam ac veritati catholicae inimicam fidei praedicto sacro approbante Concilio reprobamus: definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter praesumpserit, quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus“ (Den. 481).

Über die Vorgeschichte dieser Definition und ihre Veranlassung ist viel geforscht worden[22]). Ebenso wurde eingehend ihr Sinn und ihre inhaltliche Tragweite untersucht, z. B. ob damit auch die skotistische Lehre von einer eigenen forma corporeitatis verurteilt sei, oder ob der aristotelische Hylemorphismus zur kirchlichen Glaubensdoktrin erhoben worden sei usw.[23]). Eine nähere Prüfung aber, ob die Konzilserklärung als ein Dogma fidei divinae catholicae zu betrachten sei, hat man nicht angestellt oder vielmehr man hielt sie für überflüssig. Das sei durch den Wortlaut klar gegeben. Sie wird in den Lehrbüchern als „fides divina et catholica“ (Berasa), als „de fide definita“ (Pohle-Gierens) als „Glaubenssatz“ (Schmaus) oder einfachhin als „de fide“ oder als „definiert“ bezeichnet. Müller, der

18) Häresie im Sinne des rein objektiven Gegensatzes zur Glaubenslehre kannte man nicht. Nicht die Häresien, sondern die Häretiker werden zensuriert. „Errare possum“, erklärt Eckhehart, „haereticus esse non possum; nam primum ad intellectum pertinet, secundum ad voluntatem“ (J. Koch, a. a. O. 323). Nach dem Repertorium inquisitorum pravitatis haereticae schließt jedes Delikt Häresieverdacht ein: „Praesumptio seu species haeresis est perseverare in peccato mortali“ (Venetiis 1575, 630; nach Flatten S. 53).

19) Hardouin, Conciliorum collectio regia maxima 7 Sp. 19 f.; Corpus iuris canonici c. 13 X 5, 7; siehe Flatten S. 49.

20) Sess. 25 de ref. c. 3 (Concilium Tridentinum IX, 1087).

21) Der gleiche Sinnwandel läßt sich für die Verwendung des Wortes Dogma feststellen; vgl. dazu die Untersuchung von A. Deneffe, Dogma, Wort und Begriff: Schol. 6 (1931) 381 bis 400; 506—538. Das Wort hat erst im 18. Jahrhundert den strikten Sinn erhalten, den wir heute damit verbinden.

22) Es sei verwiesen auf die Texteditionen von Fr. Ehrle, Zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne: Arch. f. Lit. u. Kirchengesch. d. MA, Berlin 1886/87, II 353—416; III 1—159; auf die Arbeiten von B. Jansen und J. Koch. Näheres siehe bei E. Müller, Das Konzil von Vienne 1311—1312, seine Quellen und seine Geschichte, Münster 1934.

23) M. Zigliara, De mente concilii Viennensis in definiendo dogmate de unione animae cum corpore, Roma 1878; D. Palmieri, Animadversiones in recens opus de mente Concilii Viennensis, Roma 1878; A. Michel, Forme du corps humain: DThC VI, 546—588; Bl. Berasa, Tractatus de Deo creante, Bilbao 1921, 635—652.

uns die Geschichte des Konzils von Vienne geschenkt hat, hat wenigstens gefühlt, daß auch diese Seite der Definition einer Begründung bedarf. Er schreibt:[24]) „Die Ausdrücke ‚definientes, ut cunctis nota sit fidei sincerae veritas ac praecludatur universis erroribus aditus‘, ferner die Zensur ‚tanquam haereticus sit censendus‘ bestätigen, daß es sich um eine wirkliche Glaubensdefinition im theologischen Sinne handelt.“ Und zum Beweis, daß die genannten Ausdrücke den Glaubenscharakter der Lehre besagen wollen, verweist er auf M. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik I, 1873, S. 201 ff., also auf den heute üblichen Sprachgebrauch. Auch soll, das führt Müller als zweiten Beweis an, „das Zurückgreifen der Entscheidung auf das Dogma von der wahren menschlichen Natur Christi, deren Einheit in gleicher Weise durch die vernünftige Seele als Form des Körpers hergestellt werde, auf die gleiche Tatsache hinweisen“.

Ist diese Beweisführung stichhaltig?

Daß die Entscheidung von Vienne über die Information des Körpers durch die Seele eine unfehlbare Konzilsentscheidung darstellt, kann nicht bezweifelt werden. Die Dekretale „Fidei catholicae fundamento“ ist auf der 3. öffentlichen Sitzung des Konzils behandelt worden und hat als konziliare Entscheidung zu gelten[25]). Sie stellt eine abschließende, allgemein verpflichtende Sentenz dar.

Aber wollte das Konzil auch den vollen Glaubenscharakter seiner Entscheidung festlegen? Wollte es die definierte Lehre als eine formell von Gott geoffenbarte Glaubenswahrheit verkünden? Die Lehrbücher antworten ohne weiteres mit Ja. Sie stützen sich auf die vom Konzil gebrauchten Ausdrücke, besonders auf die Zensur: „haereticus censendus est“. Sie setzen dabei stillschweigend voraus, daß die termini damals genau den gleichen Sinn und die gleiche Tragweite hatten wie heute. Daß das aber eine voreilige und irrige Annahme ist, dürften zur Genüge schon die bisherigen Ausführungen dargetan haben. Aus den Ausdrücken „veritas fidei catholicae“ und „haereticus“ allein kann durchaus noch nicht auf den Glaubenscharakter der Definition im Sinne der fides divina geschlossen werden. Die Ausdrücke beweisen nur, daß das Konzil die definierte Lehre zum Glauben im weiteren Sinn, zur integritas fidei, gerechnet hat. Sie fällt unter die Glaubensdisziplin. Dazu genügt aber, daß sie zu den „veritates catholicae“ gerechnet wurde. Das und nur das läßt sich aus der Definition durch das Konzil ableiten. Wer trotzdem die genannten Ausdrücke in dem strikten Sinn der heutigen theologischen Erkenntnislehre verstehen will, der muß nachweisen, daß sie in diesem strikten Sinn vom Konzil gemeint waren. Dieser Nachweis wird aber nicht gelingen. Im Gegenteil. Auch „die höchst ärmlichen Reste, die uns von den Verhandlungen des Konzils von Vienne erhalten sind“[26]), genügen vollauf, um darzutun, daß ‚fides‘ und ‚haeresis‘ von den Konzilsvätern in dem damals üblichen weiteren Sinn verstanden wurden.

Der Text, der die Lehre von der wesentlichen und unmittelbaren Information des Leibes durch die Seele ausspricht, besagt ein Doppeltes. Zunächst wird das theoretische, theologische Urteil gefällt, sodann werden die

24) E. Müller, Das Konzil von Vienne ... 365.
25) Begründung und Belege siehe bei Müller l. c. 273 ff.
26) Fr. Ehrle, Zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne: Arch. f. Lit. u. Kirchengesch. d. MA, Berlin 1886, II, 353.

praktischen Konsequenzen gezogen. Dem Konzil ging es vor allem um diese praktische Entscheidung: Wer die Lehre von der Information des Leibes durch die Seele leugnet, der hat als Häretiker zu gelten. Gegen ihn kann und soll man als einen Häretiker vorgehen. Der Grund, auf den sich dieses Urteil stützt, wird im Vorausgehenden angegeben: Die gegenteilige Lehre widerspricht der katholischen Glaubenslehre, sie ist „doctrina erronea“, „veritati catholicae fidei inimica“; sie wird verurteilt, „damit die Wahrheit des echten Glaubens zutage trete und allen Irrtümern der Zugang verschlossen werde“, lauter Ausdrücke, die auch zur Sicherung von „veritates catholicae“ im Interesse der Glaubensdisziplin damals üblich waren. Selbst wenn man den verwendeten termini die viel schärfer geprägte Begriffsbestimmung von heute unterlegen wollte, wären sie zu schwach und unbestimmt, um die Geweißheitsqualität der fides divina auszudrücken.

Die gleichen Formulierungen finden sich in den Irrtumslisten jener Zeit auch dort, wo es nicht um volle Glaubenssätze geht. Die 93 von einer durch das Metzer Generalkapitel beauftragten Kommission aus dem Sentenzenkommentar des Durandus ausgezogenen Artikel (im Jahre 1314) erhalten folgende Zensur[27]). „Haec omnia contra Sanctos ac doctrinam fidei catholicae reprobamus“. Über die Irrtümer des Marsilius von Padua wird 1327 das folgende zusammenfassende Urteil gefällt: „Articulos praedictos ... velut Sacrae Scripturae contrarios et fidei catholicae inimicos, haereticos seu haereticales et erroneos ... declaramus“ (Den. 500). Daß auch das Konzil von Vienne als Häretiker nicht nur die Bestreiter von formellen Offenbarungswahrheiten brandmarkte, sondern auch solche, die sich irgendeiner allgemeinen kirchlichen Doktrin hartnäckig widersetzten oder sich sonst der kirchlichen Disziplin nicht fügen wollten, zeigen andere auf dem gleichen Konzil von Vienne gefällte Entscheidungen: „Si quis in illum errorem inciderit, ut pertinaciter affirmare praesumat, exercere usuras non esse peccatum, decernimus eum velut haereticum puniendum“ (Den. 479)[28]). Gegen einem Exkommunizierten, der über zwei Jahre in Unbußfertigkeit verharrt, kann, so bestimmt wiederum das Konzil[29]), als der Häresie verdächtig vorgegangen werden.

Am überzeugendsten dürfte eine Stelle aus der Anklageschrift sein, welche am Vorabend des Konzils die Kommunität der Franziskaner dem päpstlichen Konsistorium gegen die Lehre des P. Olivi vorlegte[30]). Sie will klären und abgrenzen, wer als Häretiker zu gelten habe, also eine Begriffsbestimmung davon geben: „Quod secundum sacros canones hii, qui ea quae diffinita sunt, praecipue circa fidem ab ecclesia sacrosancta vel decreta vel ordinata seu quae per universalem ecclesiam servari mandantur, non sic firmiter credunt, tenent et simpliciter confitentur, ut mandat et determinat ecclesia, seu ea in dubium evocant aliter oppinando, vel de sacramentis ecclesiae aliter praedicant vel observant quam ecclesia, vel se adversus ecclesiasticos canones extollunt vel impingunt in eos, seu qui potestatem, iurisdictionem ecclesiae romanae traditam annullant, violant vel contempnunt seu contemptibilem docent, seu romanorum

---

27) J. Koch, Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270—1329: Mélanges Mandonnet II, Paris 1930, 319.
28) Müller, a. a. O. 619.
29) Müller 472.
30) Müller 273 ff.

pontificum decreta, traditiones et consuetudines non recipiunt vel adversus eas novas introducunt sectas vel dogmatizant in oppositum, velut catholicae fidei inimici et haeretici sunt censendi“ [31]). Es erscheinen hier genau die Ausdrücke, die dann in der Definition des Konzils verwandt werden. Daß aber die angeführte Kennzeichnung des Häretikers nicht mit der Umgrenzung der fide divina zu glaubenden Offenbarungswahrheiten zusammentrifft, sondern ganz nach den Anforderungen der weiter ausgreifenden Glaubensdisziplin ausgerichtet ist, kann keinem Zweifel unterliegen.

Wenn Müller darauf verweist, daß die Konzilsväter, die Ankläger wie die Verteidiger P. Olivis, immer wieder auf das Dogma von der wahren menschlichen Natur Christi zurückgreifen, so beweist das nicht für, sondern gegen den Offenbarungscharakter der definierten Lehre. Man fühlte keine Veranlassung, den Nachweis dafür aus der Offenbarung zu erbringen, weil für die Absichten des Konzils genügte, wenn sie als conclusio theologica die konsequente Glaubenshaltung betraf und unter ihre Verantwortlichkeit fiel.

Das Konzil von Vienne, so dürfen wir zusammenfassen, hat eine zur Glaubensdisziplin gehörende veritas catholica, oder näherhin eine conclusio theologica unfehlbar definiert; es hat aber nicht entschieden, ob diese Lehre zu den unmittelbaren oder zu den abgeleiteten Glaubenswahrheiten zu rechnen ist [32]).

III. Die dogmatische Wertung der Entscheidungen des Konzils von Trient

Wenn man die dogmatische Beweisführung in unseren Lehrbüchern betrachtet, scheint keinerlei Zweifel zu bestehen, daß die Erklärungen des Konzils von Trient, die Kapitel wie die Kanones, fide divina et catholica anzunehmen sind. Erst in neuester Zeit sind Zweifel gegen die Berechtigung dieser durch ihre Einfachheit sicherlich bestechende und sich empfehlende Methode erhoben worden. J. B. Umberg und H. Lennerz haben den Anstoß dazu gegeben [33]); R. Favre und P. Fransen haben durch Untersuchung der Tragweite der Anathematismen und von kanonistischen Erwägungen aus weiteres gewichtiges Material gegen die bisherige Beurteilung vorgelegt [34]). Hier soll die Frage unter dem Gesichtspunkt des Bedeutungswandels von ‚fides‘ und ‚haeresis‘ geprüft werden.

Zur Zeit des Tridentinum herrschte noch die theologische Problemstellung des Mittelalters vor, der die Abgrenzung der die Glaubensdisziplin berührenden veritates catholicae am Herzen lag. Die Ausscheidung der der fides divina unterliegenden Wahrheiten wurde nicht als notwendig empfunden. Diese erkenntnistheoretische Frage wurde nicht gestellt und nicht beantwortet. Gewiß meldete sich diese Fragestellung bei einzelnen Debat-

---

31) Ehrle, a. a. O. 368.

32) Es ist bezeichnend, daß in dem von Papst Pius IX. an Kardinal Geißel gerichteten Breve über die falschen Lehren Anton Günthers (vom 15. Juni 1857) die Definition von Vienne genannt wird: „catholica sententia ac doctrina“ (Den. 1655).

33) J. Umberg, Die Bewertung der Trienter Lehren durch Pius VI: Schol. 4 (1929) 402—429; H. Lennerz, Notulae Tridentinae: Greg. 27 (1946) 136—142.

34) R. Favre, Les condamnations avec anathème: Bulletin de Litterature ecclésiastique 17 (1946) 226—241; 18 (1947) 31—48; P. Fransen, Die Formel „si quis dixerit ecclesiam errare“ in Kanon 6 und 8 der 24. Sitzung des Trienter Konzils (Juli bis November 1563): Schol. 25 (1950) 492—517; 26 (1951) 191—221; Ders., Ehescheidung im Fall von Ehebruch, Der fundamentaltheologisch-dogmatische Ertrag der Bologneser Verhandlungen 1547; Schol. 27 (1952) 526—536. Fransen hat einen weiteren Artikel angekündigt: Réflexions sur l'Anathème.

ten bereits an; so z. B. bei der Kontroverse über die Gnadengewißheit [35]), aber sie war noch recht ungeklärt und blieb im Hintergrund. Herrschend war jene lebensnahe Einstellung, die in den Wirrnissen der Zeit die veritas catholica in dem uns bekannten weiteren Sinn der Spätscholastik feststellen und verpflichtend vorlegen wollte.

Das beweisen zunächst alle Erklärungen, in denen das Konzil seine Absichten kundgibt. Die endgültige Fassung des decretum de peccato originali (vom 17. Juni 1546) wird also eingeleitet: „Ut fides nostra catholica... purgatis erroribus in sua sinceritate integra et illibata permaneat et ne populus christianus omni vento doctrinae circumferatur...; sacrosancta... Tridentina Synodus... haec de ipso peccato originali statuit, fatetur ac declarat“ (Den. 787). Das Anfügen von Canones in der sess. VI. wird folgendermaßen begründet: „Post hanc catholicam doctrinam... placuit sanctae Synodo hos canones subjungere, ut omnes sciant, non solum quid tenere et sequi, sed etiam quid vitare et fugere debeant“ (Den. 810). In der 24. Sitzung wird als Einleitung für die canones de sacramento matrimonii nach längeren Diskussionen folgende Zwecksetzung angegeben: „... quorum (gemeint sind die den Strömungen der Welt und des Fleisches sich beugenden impii homines) temeritati sancta et universalis Synodus cupiens occurrere, insigniores praedictorum schismaticorum haereses et errores, ne plures ad se trahat perniciosa eorum contagio, exterminandos duxit, hos in ipsos haereticos eorumque errores decernens anathematismos“ (Den. 970).

Diese Texte lassen erkennen, daß die Synode einerseits bei den Offenbarungswahrheiten, die sie beschäftigen, durchaus nicht ihren Glaubenscharakter (als fides divina) eigens betonen will, daß sie andererseits sich nicht auf das Gebiet des formell Geoffenbarten beschränken, sondern die ganze Fülle des katholischen Glaubenslebens erfassen will.

Die gleiche Folgerung ergibt sich aus der Art der Beweisführung, die bei der Begründung der einzelnen Voten angewandt wird. Wäre es um den Glaubenscharakter der Entscheidungen im Sinne der fides divina gegangen, so hätte vor allem ihre Zugehörigkeit zur Offenbarung dargetan werden müssen und die verurteilten Irrtümer hätten alle die Zensur der Häresie erhalten müssen. Nun aber werden diese Irrtümer verschieden beurteilt; man verwendet besonders die Zensuren häretisch, irrtümlich, falsch, und zwar so, daß dieser verschiedenen Taxierung kein besonders großes Gewicht beigelegt wird. Zusammenfassend werden in der Antwort der Theologen (Mai 1547) z. B. die Artikel über letzte Ölung, Priesterweihe und Ehe so beurteilt [36]): „Articulos omnes propositos ut haereticos, falsos et erroneos ac contra sensum catholicae ecclesiae damnandos censuerunt“. Das Gesamturteil der Theologen vom 22. August 1547 über die Artikel de missa lautet [37]): „Theologi omnes... articulos ipsos omnes, ut propositi sunt, haereticos, schismaticos, erroneos, falsos, contra sacram scripturam,

---

35) So hat z. B. Andreas de Vega, wie V. Heynck nachgewiesen hat (a. a. O. 183 ff.), die conclusiones theologicae zum Glauben im Sinne der fides divina gerechnet. Er weiß, daß diese Folgesätze, die unter Zuhilfenahme von wissenschaftlich erkannten Sätzen erschlossen werden, an sich nicht den gleichen Gewißheitsgrad haben wie die unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten, er glaubt aber, daß sie durch die Wirkung des eingegossenen Glaubenslichtes und der pia affectio die Gewißheit der fides divina erreichen.

36) Concilium Tridentinum VI, Freiburg 1950, 121.

37) Ebend. 390.

traditiones apostolorum, determinationes conciliorum, auctoritatem sanctorum patrum ac doctorum catholicorum, necnon contra perpetuum, unanimem ecclesiae catholicae consensum, usum, doctrinam et fidem esse, ac propterea a s. Synodo damnandos et anathematizandos communi et concordi voto censuerunt“. Es sind Formulierungen, die uns in ganz ähnlicher Weise auf dem Konzil von Vienne begegnet sind.

Am wichtigsten aber ist, daß auch die beiden obersten dogmatischen Wertungen, fides und haeresis, vom Konzil durchaus noch nicht in unserem strikten Sinn verstanden werden. Beide Begriffe umfassen noch das weite Gebiet der fides mediata, nicht weil man diese veritates mediate credendae auch zum göttlichen Glauben rechnete, sondern obwohl man sie klar davon ausnahm. Zum Beleg sei vor allem auf die Auffassung des Melchior Cano, des Begründers der theologischen Methodologie, verwiesen, der von Mai bis Oktober 1552 selbst am Konzil von Trient teilnahm und als der berufene Interpret der dort herrschenden Begriffsauffassung gelten darf. Melchior Cano betont mit gleicher Entschiedenheit ein Doppeltes. Einmal fordert er mit allem Nachdruck, daß die Wahrheiten, die mit den Offenbarungsinhalten in innigem Zusammenhang stehen, besonders die conclusiones theologicae, zum „Glauben“ gehören, und daß ihre Leugner der „Häresie“ schuldig werden. Er hebt aber mit dem gleichen Nachdruck hervor — und das wird oft übersehen —, daß er damit den wesentlichen Unterschied zwischen der fides divina und der Gewißheit der abgeleiteten Lehren nicht aufheben will; zwar gehören auch letztere zur fides in einem wahren Sinn, aber nur zur fides mediata; ihre Leugnung ist Häresie, aber nur weil sie mediate gegen den Glauben verstößt. Ich kann hier nur auf meine früheren Arbeiten hinweisen, in denen ich den eingehenden Nachweis gegeben habe[38]). Nur ein Text sei angeführt, der das doppelte Anliegen Canos klar zum Ausdruck bringt, der aber dazu verurteilt zu sein scheint, immer wieder falsch gedeutet zu werden. „Si vel ecclesia vel concilium vel sedes Apostolica vel etiam sancti una mente eademque voce aliquam Theologiae conclusionem et confecerint et fidelibus etiam praescripserint: haec veritas catholica ita censebitur, ut si esset per se a Christo revelata, et ille qui adversetur, aeque erit haereticus, ac si sacris litteris traditionibusve Apostolorum refragaretur“ (L. XII, c. 6 [367b]). Auf Grund dieses Textes hat man Cano zu einem Hauptvertreter der Ansicht gemacht, daß die theologischen Konklusionen, wenigstens die von der Kirche definierten, fide divina zu glauben seien. Man hat den Irrealis im Text übersehen und namentlich die Erklärungen, die Cano selbst zu diesem Text unmittelbar anschließend gibt. Darin protestiert er gegen die genannte Mißdeutung: „Sed ne quis sit admiratus, cur, cum inter omnes fere Theologos constet, a meque ipso saepe affirmatum sit, eiusmodi conclusiones, quae ex fide per explicatam consecutionem derivantur, Theologiae proprie esse non fidei; nunc ita confundam, quasi Theologia et fides eadem virtus sint. Si enim error conclusionis theologicae error fidei est, ut est

---

[38]) A. Lang, Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises, München 1925, 186—210; Die Gliederung und Reichweite des Glaubens nach Thomas von Aquin und den Thomisten: Div. Thom. 21 (1943) 81—94. Meiner Interpretation haben sich Schenk (a. a. O. 33 ff.) und E. Marcotte, La nature de la Théologie d'après Melchior Cano, Ottawa 1949, 149—164 angeschlossen. Die Ausführungen Canos sind absolut eindeutig und klar, wenn man seine Terminologie beachtet. Daß er immer von neuem mißdeutet wird, zeigt, wie schwer es ist, sich von der eigenen gewohnten Begriffswelt frei zu machen.

revera, si eam negare sit haeresis, sequitur, fidem atque Theologiam ad eandem pertinere virtutem, quandoquidem errores utrique facultati contrarii ad idem pertinent vitium. Sunt enim utrique haereses“. Auf diesen Einwurf antwortet Cano mit aller Deutlichkeit: „Sed non erit difficile, qui superiora releget, hanc obterere confundereque calumniam. Diximus enim fidem, licet non immediate, sed versari tamen circa eas conclusiones, quae per evidentem et necessariam consequentiam ex articulis fidei colliguntur. Quare necesse est, ut infidelitas mediate quoque circa conclusiones Theologiae contrarias versetur. Cum autem ex huiusmodi adversis erroribus non aegrotatio modo fidei, sed etiam corruptio sequatur, fit, ut eorum et fidei sit indirecta quidem et consequens, sed vera et naturalis repugnantia“ (L. XII c. 6 [368 sq.]). Der Begriff, nach dem Cano das Gebiet der zu glaubenden Wahrheiten umgrenzt, ist nicht von dem theoretischen Interesse für die Glaubensgewißheit der fides divina bestimmt, sondern von der praktischen Sorge um die integritas fidei. Zur Häresie rechnet er deshalb alles, woraus eine aegrotatio oder corruptio fidei folgt.

Cano trägt nicht seine persönliche Ansicht vor; er bezeugt daß „fast alle Theologen“ seine Auffassung teilen[39]). Daß er sich darin nicht geirrt hat, dafür nur ein paar Belege. Andreas Navarra[40]) zählt auf der ersten Tagung des Konzils von Trient zur fides theologica alle veritates catholicae, nämlich 1. die Sätze, die formell in der hl. Schrift enthalten sind, 2. jene, die folgerichtig daraus abgeleitet werden, 3. jene, die von den Aposteln mündlich uns überliefert sind, 4. solche, welche die Kirche zu glauben vorlegt. Die Theologen des Konzils begnügen sich oftmals, um gegen irrige Lehren das Verdikt haeretisch zu fällen, darauf hinzuweisen, daß sie im Gegensatz zur übereinstimmenden Lehre der Kirche stehen[41]). Auch nach dem Tridentinum wird fides und haeresis noch in diesem weiteren Sinn gebraucht. Jahrzehnte später erklärt L. Molina: „Fides ergo catholica duobus modis accipi potest: uno presse, pro habitu et assensu eorum quae immediate, hoc est formaliter, et in se revelata sunt, altero late, pro habitu et assensu tam horum quam eorum quae mediate, hoc est virtute, et in alio revelata sunt: ut sunt conclusiones, quae ex articulis sequuntur. Consuevimus enim dicere de fide esse quae ex articulis evidenter deducuntur“[42]).

Zur Zeit des Konzils von Trient herrscht also noch der weitere Begriff von fides und haeresis vor. Daraus ergibt sich aber die selbstverständliche For-

---

39) In diesem weiteren Sinn reden wird auch heute noch vom „Glauben“ in unseren Predigten und überall dort, wo es um die lebendige katholische Haltung geht. Wer die theoretischen Folgerungen oder die praktischen Konsequenzen, die sich aus den Offenbarungslehren ergeben, nicht anerkennt, dessen Glaube ist wurmstichig oder sicherlich gefährdet. Auch A. Michel, der den heute üblichen strikten Sinn von fides und haeresis herausarbeitet, muß diese Zusammenhänge zugeben: „La négation d'une vérité virtuellement révélée pourrait conduire logiquement à l'hérésie, si on voulait la pousser à sa conséquence dernière, ou encore elle pourrait comporter une hérésie concomitante“ (DThC VI, 2212). Das ist genau die Begründung, die Cano dafür gibt, daß er die theologischen Folgerungen zum Glauben, ihre Leugnung zur Haeresie rechnet. Der Unterschied zwischen dem Theologen des 16. Jahrhunderts und dem des 20. Jahrhunderts liegt also durchaus nicht in der Sache — darin sind sie sich völlig einig —, er liegt in der verschiedenen Terminologie.

40) Concilium Tridentinum V, 559; siehe Heynck, a. a. O. 198.

41) „Articuli propositi sunt contra ecclesiam Romanam, ergo haeretici“, stellt Thomas Maria Becadellus fest (Conc. Trid. VI, 19); J. B. Moncalvius erklärt die vorgelegten Artikel für haeretisch, „quia sunt contra intellectum et consensum sanctae ecclesiae“ und er begründet diese Zensur also: „Ille enim est haereticus, qui a sancta ecclesia se alienat“ (Conc. Trid. VI, 117); vgl. P. Fransen, Ehescheidung im Falle von Ehebruch: Schol. 27 (1952) 538.

42) In primam partem D. Thomas q. 1 a. 2 disp. 1. Andere Beispiele bei F. Marín-Sola, L'évolution homogène du dogme catholique II, Fribourg 1924, 217.

derung: Wenn auf dem Konzil diese Ausdrücke gebraucht werden, so kann daraus allein noch nicht geschlossen werden, daß von einer Wahrheit fidei divinae die Rede ist. Ja im Gegenteil. Weil das erkenntnistheoretische Problem der Glaubensgewißheit noch ganz im Hintergrund bleibt, muß zunächst immer angenommen werden, daß Glaube und Haeresie in dem weiteren Sinn gebraucht werden.

Aber hat nicht wenigstens das Anathem, das über die Häresien und Irrlehren ausgesprochen wird, den Zweck und die Kraft, die Canones zu vollen Glaubensentscheidungen zu machen? Man muß sich wundern, daß diese grundlegende Frage noch keine eingehende Untersuchung erfahren hat. Nach P. Fransen hat das Anathem seinen Sinn, eine Formel der Exkommunikation zu sein, auf dem Konzil von Trient nicht ganz verloren. Der Zusammenhang mit disziplinären Aufgaben der Kirche wirkt noch nach. Martin Pérez de Ayala sagt in seinem Werk, De divinis, apostolicis atque ecclesiasticis traditionibus[43]): „Non tamen . . . debet colligi nullos excommunicari posse, nisi prius in legem divinam peccaverint. Satis enim est quod contumaciter peccent in aliquod praeceptum sanctum et iustum ecclesiae.“ Gewiß, das Anathem soll mehr als eine Exkommunikation sein. Es will eine feierliche und verpflichtende Verlautbarung des unfehlbaren Lehramtes des Konzils sein. Aber daraus kann nicht geschlossen werden, daß die Canones alle in dem Bereich der fides divina liegen; es genügt, daß sie dem objectum indirectum der kirchlichen Unfehlbarkeit angehören.

Gegen diese Auffassung der Anathematismen des Trienter Konzils kann man nicht auf Melchior Cano verweisen, wie Fransen meint[44]). Gewiß gibt Cano als Kennzeichen dafür, daß ein Konzil „Glaubensurteile“ fällen wolle, folgende an: 1. wenn es die gegenteilige Lehre als häretisch verurteilt, 2. wenn es über ihre Anhänger das Anathem ausspricht, 3. wenn es über sie die Exkommunikation ipso iure verhängt (L. V c. 5 [166a]). Die „Glaubensurteile“, „iudicia de fide“, von denen hier Cano spricht, sind eben wieder als Urteile über den weiteren Bereich der fides mediata gemeint, wie aus seinen vielfach wiederholten, unmißverständlichen Erklärungen sich ergibt: „Duplex conclusionum genus posse in Concilio definiri. Unum earum quae sunt propriae Theologiae facultatis, quoniam ex duobus principiis per fidem creditis, vel alio credito, alio lumine naturae cognito colliguntur . . . Alterum autem genus est earum quae Spiritus sanctus ipse revelavit . . . Quae sunt prioris generis ad fidem spectant secundario et, ut ita dicam, mediate“ (L. V c. 5). Auch im Laufe des Konzils selbst sind in den Beratungen Artikel, die mit den früheren Beschlüssen des Konzils in Widerspruch standen, häretisch genannt werden[45]). In der Sprache des Konzils besagt das widerum nur, daß sie unter den weiteren Häresiebegriff fallen, gegen die Glaubensdisziplin verstoßen. Schwerwiegender ist, wenn spätere Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes aus einer Zeit, in der sich der strikte Glaubens- und Häresiebegriff schon durchgesetzt hat, die Trienter Entscheidungen als definierte Glaubenslehren bezeichnen bzw. irrige Lehren mit Berufung auf das Tridentinum als Häresien erklären. Das geschieht z. B. in der Constitutio „Auctorem fidei“ Pius'

43) Paris 1562, 319 v; zitiert nach Fransen, a. a. O. Schol. 26 (1951) 220.
44) Schol. 25 (1950) 513.
45) Vgl. z. B. Conc. Trid. VI, 17.

des VI. gegen die Jansenisten, aber es geschieht mit Auswahl. Pius VI. hat für einige Sätze die Zensur haeretisch vermieden, obschon sie dem Tridentinum direkt widersprechen. Umberg, der eine Untersuchung darüber angestellt hat[46]), kommt zu folgendem Ergebnis: „Fassen wir das Ergebnis unserer Untersuchung zusammen, so finden wir, daß Pius VI. erstens in zwei tridentinischen Canones unzweifelhaft eigentliche Definitionen (Umberg meint damit Definitionen der fides divina) gesehen hat, daß wir aber nicht berechtigt sind, diese seine Anschauung ohne weiteres auf alle andern Canones auszudehnen; daß er zweitens in den Fällen (Satz 25 und 37), in denen er die Wertung der tridentinischen Kapitel hinsichtlich eigentlicher Lehrpunkte zu erkennen gibt, diesen Kapiteln, wenigstens soweit sie die angeführten Lehren vortragen, allem Anscheine nach keinen Definitionswert zuschreibt. Diese Tatsache mahnt jedenfalls zur Vorsicht, wenn man versucht sein wollte, jede in den Trienter Kapiteln vorgetragene Lehre eben dadurch schon als definiert anzusehen.“

Diese Vorsicht ist, wie wir nachgewiesen haben, nicht bloß den Kapiteln gegenüber angebracht, sie ist auch den Canones gegenüber geboten. Sie können nicht ohne weiteres als Definitionen de fide divina angesehen werden. Die abschließenden Entscheidungen des Konzils, mögen sie in den Kapiteln ausgesprochen werden oder in den Canones niedergelegt sein, stellen unfehlbare Äußerungen des kirchlichen Lehramtes dar, die den Zweck verfolgen, die Irrlehren einzudämmen und ihnen gegenüber die katholische Lehre, die veritates catholicae klar und präzise zu formulieren. Diese Entscheidungen betreffen gewiß auch viele eigentliche Offenbarungslehren; sie erstrecken sich aber auch auf Folgerungen, die sich daraus ergeben, und sie handeln auch von der Gewalt und den Rechten der Kirche und der durch sie geschaffenen rechtlichen und gottesdienstlichen Ordnung, kurz sie umgreifen das ganze Gebiet dessen, was man das objectum directum et indirectum der kirchlichen Lehrgewalt nennt. All das wollte das Konzil durch seine Autorität sichern und schützen; es wollte aber zunächst nicht ausscheiden, was von dieser veritas catholica zum Bereich der veritas formaliter revelata und damit der fides divina zu rechnen sei[47]). Das bleibt die Aufgabe der theologischen Auswertung. Das theologische Urteil wird, das sei abschließend nachdrücklich betont, für sehr viele Entscheidungen des Tridentinum auf „veritas divina et catholica“ lauten, aber nicht schon deswegen, weil die Konzilsväter sie zur „fides“ gerechnet oder über ihre Negierung das Anathem oder das Verdikt der Häresie ausgesprochen haben — diese Ausdrücke hatten damals noch eine größere Reichweite —, sondern weil sich aus dem Inhalt der Entscheidungen ergibt, daß sie als „Lehre Christi oder der Hl. Schrift“ zu gelten haben oder eine „institutio divina“ betreffen.

---

[46]) J. B. Umberg, Die Bewertung der Trienter Lehren durch Pius VI: Schol. 4 (1929) 402—409.

[47]) Das kommt so recht zum Bewußtsein, wenn man die Definitionen von Trient vergleicht mit der Dogmatisierung der conceptio immaculata, der Unfehlbarkeit der Kathedralentscheidungen, der assumptio B.M.V. Hier wird unmittelbar und zunächst ausgesagt, daß eine „doctrina a Deo revelata“ (Den. 1641), ein „Dogma divinitus revelatum“ (Den. 1839) eine „fides divina et catholica“ (Bulle „Munificentissimus Deus“) vorliegt.

Die methodischen Grundsätze des Vitus Anton Winter in seiner „Aeltesten Kirchengeschichte von Altbaiern, Oesterreich und Tyrol"

Von Franz Xaver Haimerl, Dillingen

VITUS ANTON WINTER (1754—1814) hat als Liturgiker eine quellenmäßig gut fundierte, umfassende Darstellung gefunden[1]). Über den Kirchengeschichtler Winter aber berichten nur gelegentliche Hinweise in Nachschlagewerken[2]) und zusammenfassenden Arbeiten[3]). Sie genügen jedoch, eine weitere Ausbeute des in Betracht kommenden Materials wissenschaftlich ertragreich erscheinen zu lassen, und regten dazu an, sich näher damit zu befassen. Und als von der Schriftleitung dieser Zeitschrift die Einladung zur Mitarbeit an der mit dem hohen Geburtstag fälligen Festschrift erging, drängte sich in der Auswahl eines passenden Stoffes eine Beziehung zwischen einem neueren wissenschaftlichen Forschungsfeld des zu Ehrenden und meinen letzten Studien auf. Zur Verleihung akademischer Grade wählte der verdiente Historiker in jüngster Zeit mit sichtlicher Vorliebe Themen aus der Zeit der Aufklärung und ihrer Überwindung und rückte dabei die Kirchengeschichtsschreibung in ihrer eigenen Entwicklung in den Vordergrund. Dazu kam eine deutliche Blickrichtung auf den bayerischen Raum, seitdem ihm hier nach vielem Ungemach eine neue Heimat geworden war. So hoffe ich zum Festtag mit einer literarischen Gabe über eine Persönlichkeit aufwarten zu dürfen, die der Zeit der Aufklärung entstammt, für die Kirchengeschichtsschreibung von Bedeutung ist, dem bayerischen Raum angehört und sich der Erforschung und Darstellung seiner Geschichte widmete. Dem zur Verfügung stehenden Platz entsprechend erfolgt, wie das Thema zeigt, eine Beschränkung auf ein einzelnes Stück des kirchengeschichtlichen Nachlasses Winters, das aber für ein Gesamtbild wesentliche Züge abgibt.

Die „Aelteste Kirchengeschichte von Altbaiern, Oesterreich und Tyrol", die in dem vorliegenden ersten Band die voragilolfingische Periode behandelt, erschien erst, als Winter lehramtlich aus seinem Fach ausgeschieden war und Katechetik, Liturgik und Patrologie las. Der Wechsel war folgendermaßen vor sich gegangen. Von 1795 bis 1799 hatte Winter an der Universi-

1) Vierbach Albert, Die liturgischen Anschauungen des Vitus Anton Winter, in Münchener Studien zur historischen Theologie 9, München 1929.

2) Lauchert Friedrich, Winter Vitus Anton, in ADB 43, 475; Weigl Eduard, Winter Veit Anton, in KirchlHL 2, 2744; Ders., Winter Veit Anton, in LThK 10, 939 f; Dannenbauer Heinrich, Winter Veit Anton, in RGG² 5, 1954 f.

3) Scherer Emil Clemens, Geschichte und Kirchengeschichte an den deutschen Universitäten, Freiburg 1927, 461. Von Zinke Karl, Zustände und Strömungen in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung des Aufklärungs-Zeitalters im deutschen Sprachgebiet, Breslauer Dissertation 1933, ging laut frdl. Mitteilung des Verfassers der im Manuskript verbliebene Teil, der Winter berücksichtigt, im zweiten Weltkrieg verloren.

tät zu Ingolstadt „Kirchengeschichte und ihre Literärgeschichte“ sowie „Besondere Geschichte der heiligen Väter oder historische Patrologie“ gelesen [4]). 1799 war es zu einer Neuorganisation der Universität gekommen. Mit dieser Neuordnung war auch eine Verkürzung des Studiums der Kirchengeschichte und deren Verbindung mit dem Kirchenrecht gegeben. Damit hatte sich Winter nicht befreunden können und mit diesem Zeitpunkt Katechetik, Liturgik und zunächst noch angewandte Moral oder Kasuistik übernommen [5]), seit Verlegung der Universität nach Landshut im Jahre 1800 auch Patrologie. Dazu hatte er bis zum Winterhalbjahr 1808/09 „Besondere baierische Religions- und Kirchengeschichte“ gelesen [6]). Seinem Fach war er in der Forschung und literarischen Betätigung treu geblieben [7]) und 1804 wegen seiner Verdienste um die Erforschung der ältesten bayerischen Kirchengeschichte von der Akademie der Wissenschaften in München zum korrespondierenden Mitglied der historischen Klasse ernannt worden [8]). 1813 gab er schließlich bei der Weberschen Buchhandlung in Landshut das Werk heraus, das Gegenstand unserer Untersuchung ist.

Winter sieht eine seiner Hauptaufgaben als Historiker in der Erfassung der geschichtlichen Probleme, in der Begründung der eigenen Anschauung und in der damit verbundenen Widerlegung der Meinungen anderer. In der Vorrede legt er diese Grundhaltung ganz programmatisch dar (S. VI). Mit fast den gleichen Worten tritt er nach der Beschreibung seiner Quellen, auf die wir noch eigens eingehen werden, an die Problematik seines Sachgebiets heran (S. 39). Die ganze Anlage des Werkes läßt den Reichtum an behandelten Problemen erblicken. Die Formulierung des Buchtitels, der dem Ganzen den territorialen Grundriß gibt, zeigt das Verständnis des Verfassers für alle damit zusammenhängenden Fragen. Er war sich darüber klar, daß er sich bei der Darstellung der Frühgeschichte der bayerischen Kirche nicht innerhalb der „engen Grenzen“ des Landes halten durfte, wie sie zu seiner Zeit bestanden, sondern daß er darüber hinaus auch Österreich und Tirol einbeziehen und seine Kirchengeschichte auf die römischen Provinzen Rätien (mit dem alten Vindelizien) und Norikum ausdehnen mußte (S. 3, 58). Durch ein bloßes „Zusammenleimen“ konnte er sich nicht befriedigen. Auf eine innerlich geschlossene Geschichtsdarstellung hatte er es abgesehen. Daß er die Problematik in dieser Weise aufgriff und ihr trotz vieler Schwierigkeiten nicht aus dem Wege ging, muß für die damalige Zeit besonders anerkannt werden.

Gar sehr ist es Winter darum zu tun, sich nicht mit längst gelösten Problemen abzugeben. In eventuell anfechtbaren Fällen rechtfertigt er ausdrücklich die Aufnahme des betreffenden Stoffes. Das eine Mal handelt

4) Vierbach a. a. O. 4.
5) Ebd. 4 f.
6) Ebd. 5.
7) 1805 erschien zu München ein Band „Vorarbeiten zur Beleuchtung der oesterreichischen und baierischen Kirchengeschichte überhaupt und der Vor-Agilolfingischen Periode insbesondere“, dem 1809 ebd. ein zweiter folgte: „Vorarbeiten zur Beleuchtung der Baierischen und Oesterreichischen Kirchengeschichte überhaupt und der Agilolfingischen Periode insbesondere“. In letzterem Jahr veröffentlichte er ebd. eine „Geschichte der baierischen Wiedertäufer im sechszehnten Jahrhundert“, 1809 und 1810 ebd. eine „Geschichte der Schicksale der evangelischen Lehre in und durch Baiern, bewirkt in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts oder Kirchen- und Staatsgeschichte von Baiern von dem Ausbruche der Kirchenreformation bis zu Wilhelms IV. Tode, aus den Urquellen bearbeitet, sammt einem diplomatischen Kodex“ in zwei Bänden. 1807 ist er in den Historischen Abhandlungen der königlich-baierischen Akademie der Wissenschaften vertreten durch einen Beitrag über „Die drey großen Synoden der Agilolfingischen Periode zu Aschheim, Dingolfing und Neuching“.
8) Vierbach a. a. O. 5.

es sich um das sog. Regenwunder unter Kaiser Markus Aurelius. Einem etwaigen Einwand, der Glaube an das „Wunder" sei doch längst „veraltet und also auch verloren die Mühe", die er zur Bekämpfung desselben aufwende, weiß er überzeugend zuvorzukommen. Er weist darauf hin, daß ein Rezensent des ersten Bandes seiner „Vorarbeiten" [9]) in der Oberdeutschen allgemeinen Literaturzeitung es ihm als „großes Versehen" angerechnet habe, weil er von diesem „Wunder" geschwiegen (S. VI f). Nicht unerwähnt soll bleiben, daß erst neuerdings gefragt wurde, ob die Erörterung dieses Gegenstandes etwas später, in der „Geschichte der Religion Jesu Christi" des Friedrich Leopold zu Stolberg noch vonnöten war [10]). Zweitens hält Winter ein „längeres Verweilen" bei dem Martyrer Kassian von Imola für gerechtfertigt, weil derselbe Rezensent ihn als angeblichen Bischof von Seben auf seiner apostolischen Reise nach Passau kommen ließ. Seine Beschäftigung mit den Akten der hl. Afra sei ebenfalls wohl begründet. Denn erst in letzter Zeit habe ein „neuerer würdiger Gelehrter", gemeint ist Placidus Braun [11]), deren Verteidigung unternommen (S. VII).

Mit der Überzeugung, daß den noch offenen Problemen nicht ausgewichen werden dürfe, Hand in Hand geht eine durchaus s a c h l i c h e Ausrichtung der kirchengeschichtlichen Darstellung bei Winter. Bereits beim Aufgriff des Problems ist der Wille zur unbedingt sachlichen Stellungnahme und Lösung erkennbar. Beispielsweise sei gerade auf die mit dem eben erwähnten Afraproblem zusammenhängenden Ausführungen hingewiesen (S. 260—273). Der ganze Gang der Beweisführung, die Art und Weise, wie er seinem Partner Braun begegnet, die ruhige, schrittweise Widerlegung der Einwürfe zeugen für diese Grundhaltung. „So sehr ich den Mann verehre", schreibt er zu Beginn seiner Darlegungen, „der uns mit den kostbaren Schätzen der Bibliothek des ehemaligen Reichsstiftes von St. Ulrich und Afra zu Augsburg bekannt gemacht, darüber so viel Licht verbreitet und uns mit der Geschichte der dortigen Bischöfe beschenkt hat, so kann ich doch mit ihm in Hinsicht auf die Akten der hl. Afra nicht ganz eines Sinnes sein und ich glaube ihm meine volle Achtung nicht besser bezeigen zu können, als wenn ich meine Gründe den seinigen gegenüberstelle und ihm selbst und dem Publikum das Urteil überlasse." Weiter unten ist zu lesen: „Ich überspringe andere Einreden, weil Polemik in der Geschichte nicht gerne gelesen wird, und ich würde ganz geschwiegen haben, wäre ich nicht theils durch den Gegner, theils durch das Gewicht der Sache — da es hier um die Basis des Bisthums Augsburg zu thun ist — herausgefordert worden." Seine Ausführungen wollen „weder der Hochachtung des würdigen Gelehrten noch auch dessen Werke selbst zu nahe treten und ebensowenig für Machtsprüche gelten . . .". Sein Streben gehe dahin, „der Wahrheit näherzurücken".

Was soll es anders bedeuten, wenn man dem Historiker dieses Prädikat „sachlich" verleiht, als daß er das Wesentliche in seinem Fache trifft? Winter

---

9) Hierzu und zu den im folgenden wiederkehrenden Zitaten vgl. Anm. 7.

10) S c h e f f c z y k Leo, Friedrich Leopold zu Stolbergs „Geschichte der Religion Jesu Christi". Die Abwendung der katholischen Kirchengeschichtsschreibung von der Aufklärung und ihre Neuorientierung im Zeitalter der Romantik. Münchener Theologische Studien, Historische Abteilung 3, München 1952, 125.

11) Geschichte der Bischöfe von Augsburg I, Augsburg 1813, 11—20. Hinweise auf diese Kontroverse s. bei B i g e l m a i r Andreas, Die Afralegende, in Archiv f. d. Gesch. d. Hochstifts Augsburg I (1910) 175 u. Z i n k e a. a. O., Teildruck, Bernau bei Berlin 1933, 31 f.

ist es wirklich um das Geschichtliche zu tun, um die Erforschung und Darstellung der Entwicklung, um die Vermittlung der Wahrheit über die Vergangenheit. Um ihrer selbst willen betreibt er die wissenschaftliche Erarbeitung der Vergangenheit. Kategorien, die erst von außen her an die Tatsachen, an die Begebenheiten und Personen herangebracht werden müßten, verwendet er nicht. Er mißt mit in der Sache selbst liegenden Maßstäben. Er verfolgt nicht Zwecke, die als artfremd bezeichnet werden müssen, die außerhalb des Bereiches der Historie liegen. An der Kirchengeschichtsschreibung Winters lassen sich formale Tendenzen feststellen, die in jenen methodischen Hauptgrundsatz einmünden, der vom Historiker empirisches, genetisch-pragmatisches Vorgehen verlangt. Schon in seiner Einleitung schlägt Winter den richtigen historiographischen Ton an, da er es als seine Aufgabe bezeichnet, „von allen Veränderungen, welchen die Religion und Kirche Christi innerhalb der Grenzen Bojariens in der Urzeit unterlagen, ein ebenso treues als umfassendes Gemälde zu entwerfen“ (S. 1). Gelegentlich der Einteilung seiner Kirchengeschichte gibt er in dieser Einleitung folgende Begriffsbestimmung: „Die Geschichte der Kirche befaßt sich mit den Veränderungen in Hierarchie und ihren Abstufungen . . .“ (S. 7). Etwas weiter unten bezeichnet er wiederum als Aufgabe der Kirchengeschichte, daß sie mit den Veränderungen bekannt macht (S. 8). Der ganze Aufriß zeigt des Verfassers Verständnis für geschichtliche Entwicklung, seinen geschichtlichen Sinn. Die Anordnung des Stoffes erfolgt in sachlichen Querschnitten, denen chronologische Längsschnitte eingefügt sind. Dazu gibt Winter in verschiedenen Abschnitten „pragmatische Überblicke“. So stellt er bei der Ausbreitung des Christentums die „Haupt- und Nebenpersonen“ heraus, die „auf der Schaubühne auftreten“, untersucht ihre Beweggründe und die Mittel, deren sie sich bedienten, und zeigt die Ursachen auf für die rasche Verbreitung des Christentums (S. 95 ff). Ähnlich verfährt er bei den Verfolgungen (S. 144 ff). Es genüge nicht, zu wissen, daß die Religion und Kirche in diesem oder jenem Zeitalter mit Drangsalen zu kämpfen hatte. Die Geschichte müsse auch die handelnden Personen ans Licht stellen, müsse uns in ihrem Innersten die Beweggründe lesen lassen, die ihren Haß gegen die christliche Religion anfachten. Sie müsse uns überdies mit den Mitteln bekannt machen, mit welchen diese die Religion auszurotten suchten, und ebenso mit den Wirkungen, die der Sturm der Verfolgung herbeiführte. Diese pragmatische Bearbeitungsweise tritt aber nicht nur in diesen eigens dazu bestimmten Absätzen zutage, sondern durchzieht das gesamte Werk. Die geschichtlichen Persönlichkeiten erscheinen bei Winter nicht als isolierte Figuren. Die geschichtlichen Tatsachen werden nicht zusammenhangslos aneinandergereiht. Gerade die Geschichte der Ausbreitung des Christentums (S. 54 ff) und seiner Verfolgung (S. 107 ff) gibt gute Gelegenheit für diese Darstellungsweise. Aber auch das innere Leben (S. 150 ff) stellt er gut genetisch und in seinen Zusammenhängen dar. Abgesehen von dem chronologischen Aufbau nimmt er jede Gelegenheit wahr, „Ursachen“ (S. 164 ff) und „Einflüsse“ (S. 215 ff) aufzuzeigen.

Durch diese Bearbeitung der Geschichte um ihrer selbst willen, durch die sachliche, dem Wesen der Geschichte als Ablauf von Entwicklungen entsprechende Ausrichtung unterscheidet sich Winter von den mei-

sten zeitgenössischen katholischen Kirchengeschichtsschreibern. Bei ihnen vermißt man im allgemeinen die rechte Auffassung von der auf diesem Gebiet zu leistenden Arbeit. Die Kirchengeschichtsschreibung erscheint nur als Mittel zum Zweck. Man sieht ihre Aufgabe gern darin, den andern Disziplinen zu nützen, ihnen den nötigen Stoff zu verschaffen [12]). Winter ist die Aufhellung der für die geschichtliche Entwicklung bedeutungsvollen Probleme für das zu zeichnende Kirchenbild wichtiger, als alles, was die Aufklärer sonst in den Vordergrund ihrer geschichtlichen Betrachtung stellen. Sie verirren sich in für den Historiker ganz nebensächliche und direkt wesensfremde Blickrichtungen und haben es in erster Linie auf das Interessante abgesehen, auf das Merkwürdige, Wissenswerte[13]), auf das Moralische und Erbauliche[14]). Die ausgesprochenen Aufklärer verfolgen doch fast durchweg didaktisch-utilitaristische Zwecke und wollen mit dem dargebotenen Wissensstoff den Menschen bilden, erziehen, erbauen. Auch ihr Pragmatismus lag auf dieser Linie. Er entsprang dem Moralismus und Utilitarismus [15]). Infolge solcher Zielsetzung ist ein besonderes Kennzeichen die Gesamtdarstellung der Kirchengeschichte. Monographien über einzelne Gebiete müssen als eine Seltenheit bezeichnet werden. Der ganze kirchengeschichtliche Stoff soll, und zwar zur leichteren Handhabung möglichst knapp, dargeboten werden [16]). Diese Schriftsteller sind immer an der ganzen Geschichte „vom Ursprung bis auf gegenwärtige Zeiten" interessiert [17]). Wissensbereicherung soll ja erzielt werden. Die andersartige Einstellung Winters kommt in seiner gesamten literarischen Tätigkeit auf kirchengeschichtlichem Gebiet zum Ausdruck, in den bereits unter Anmerkung 7 aufgeführten, für seine Zeit und zum Teil auch heute noch wertvollen Einzeldarstellungen. In dem uns hier interessierenden Werk ermöglichte er sich durch die Beschränkung auf einen engeren Zeitraum ein um so intensiveres Eindringen in die ganze Problematik. Er hält sich bei den einzelnen Problemen je nach Bedarf entsprechend lang auf. Im Gegensatz zu der flüchtigen Gesamtschau, wie wir sie sonst damals vielfach finden, führt eben Winter eine gründliche Untersuchung der Einzelfälle durch. Diese, und nicht eine von andern übernommene systematische Anordnung war, abgesehen von der chronologischen Folge, maßgebend für den Aufriß. Die übrigen katholischen Kirchengeschichtsschreiber jener Zeit lieben eine schematische Übersicht, die aber vielfach nicht entsprechend ausgefüllt ist. Ihren Lehr- und Bildungszwecken entsprechend richten sie ihr besonderes Augenmerk auf klare Gliederung und Periodenbildung. Ihr ganzes Arbeiten soll ja durch einprägsame Kürze der praktischen Verwendbarkeit dienen. Gewiß finden wir bei Winter nur ein Teilgebiet behandelt. Aber das ist es eben, was uns im Gegensatz zu den andern bei Winter berechtigt, in Zielsetzung und methodischer Durchführung von geschichtlichem Sinn zu sprechen, daß er sein Werk auf induktivem Wege aufbaute und nicht etwa nur ein Schema anlegte, gängiges Material in einen gängigen Rahmen zwängte. Den andern ist durch die Absicht, in Kürze ein umfassendes, dem Schema nach vollständiges Pensum zu bieten, die Möglichkeit genommen,

12) Scheffczyk a. a. O. 141 f.
13) Ebd. 138 ff.
14) Ebd. 142 ff.
15) Zinke a. a. O., Teildruck 65 f.
16) Scheffczyk a. a. O. 148.
17) Ebd. 139.

die geschichtlichen Tatsachen entwickelnd und in ihren Zusammenhängen darzustellen. Ihrer Geschichtsschreibung eignet ein statischer Charakter. Es handelt sich bei ihnen vorwiegend um Zustandsschilderungen, um einfache Aneinanderreihung der einzelnen geschichtlichen Begebenheiten. Deren übergreifenden geschichtlichen Zusammenhang aber vernachlässigen sie. Auf diese Weise wurde der Geschichtsschreiber schlechthin zum Referenten[18]).

Die besprochene geschichtliche Ausrichtung und Arbeitsweise Winters erfuhr ihre entsprechende Unterbauung durch solide Quellenarbeit[19]). In der Rede, die er bei der Aufstellung einer Büste des Ministers Montgelas als Rektor der Universität im Jahre 1812 hielt, und die vorliegendem Buche beigegeben ist, weist er darauf hin, daß ihm durch das Entgegenkommen des Ministers die vaterländischen Archive geöffnet wurden. Winter ging auf die Quellen zurück und wertete sie auch aus. Wir können auch in dieser Hinsicht einen Unterschied feststellen im Vergleich mit dem Großteil der katholischen Kirchengeschichtsschreiber von damals. Sie bieten zwar eine Zusammenfassung des Quellenmaterials in Anmerkungen und Randangaben. Aber dabei hat es auch in der Regel sein Bewenden. Zudem ist die Grenze zwischen Quellen und Bearbeitungen vielfach verwischt. Die „Quellenarbeit" beschränkt sich vornehmlich nur auf Darstellungen aus späterer Zeit. Sammelwerke der unmittelbaren Vorzeit werden im allgemeinen abgeschrieben[20]). Winter zieht die primären Quellen heran und zitiert sie nicht nur, sondern verarbeitet sie wirklich. Die Ausbreitung des Christentums unter den Soldaten in der christlichen Frühzeit beweist er mit dem 37. Kapitel des Apologetikums Tertullians (S. 79 f). Bei der Darstellung der diokletianischen Verfolgung verwendet er die Kirchengeschichte des Eusebius und die Schrift De mortibus persecutorum des Laktanz (S. 111 ff). Die Erörterung des schon zitierten sogenannten Regenwunders unter Kaiser Markus Aurelius (S. 65 ff) überzeugt den Leser rasch davon, daß der Stoff nicht dritter Hand entnommen und die Quellen nicht nur angeführt sind. Er teilt diese in heidnische und christliche, und erstere wiederum in geschriebene und nicht geschriebene ein. Letzterer Art ist die Säule, die zu Ehren des Kaisers nach seinem Sieg über die germanischen Markomannen und Quaden auf der Piazza Colonna in Rom errichtet wurde. Von heidnischen Schriftstellern verwertet er Dio Cassius und Julius Capitolinus, von christlichen Tertullian und Eusebius, die er ausdrücklich als „die ältesten und ansehnlichsten Zeugen" bezeichnet. In der Einleitung gibt er mit einem eigenen Absatz eine Übersicht über die wichtigsten Quellen (S. 13 ff) und läßt ihm noch drei weitere folgen über die auf diesem Gebiet bereits geleisteten Vorarbeiten (S. 18 ff). Schon aus dieser Trennung ist ersichtlich, daß sich Winter des Unterschieds zwischen Quellen und Literatur bewußt war. Auch in dem Abschnitt „Kirchliche Lehre" gibt er in einer Zusammenfassung Rechenschaft über die benützten Quellen (S. 152 f).

Der an Winter bisher gerühmte historische Sinn fand seine beste Ausprägung in einer musterhaften, für die damalige Zeit einzigartigen Quellenkritik

18) Ebd. 149.
19) Vgl. auch Scherer a. a. O.; Zinke a. a. O., Teildruck, Inhaltsangabe des Mskr. s.
20) Scheffczyk a. a. O. 151.

und-interpretation. Er begnügt sich nicht damit, den traditionellen Stoff einfach zu übernehmen. Immer ist bei ihm das deutliche Bestreben zu erkennen, ihn zu prüfen und von allem unechten Beiwerk zu reinigen. Seine Kritik beruht auf einer scharfen Durchdringung und umsichtigen Scheidung der Quellen. Ganz ernsthaft befaßt er sich mit der Entstehung der Quellen, prüft die Mentalität des Verfassers, seine Zuverlässigkeit, seine Glaubwürdigkeit. In der Auslegung der Quellen läßt er sich nicht von Gesichtspunkten leiten, die dem eigentlichen Zweck der Geschichtsschreibung zuwider sind. Wir haben es in dieser zweifachen Hinsicht lediglich mit der folgerichtigen Durchführung des im vorausgehenden gezeichneten geschichtlichen Verfahrens zu tun.

In der Vorrede legt er grundsätzlich seine kritische Einstellung dar und bekennt sich zu einer gründlichen Auseinandersetzung mit den Quellen, zu einer auf genauer Scheidung der Quellen beruhenden Arbeitsweise (S. IV f). Mit einer ins Drastische übergehenden Anschaulichkeit schildert er in zwei Bildern sein Unternehmen. Er spricht von einem „seit Jahrhunderten aufgeführten und befestigten Gebäude der Fabeln". Dieses mußte zerstört und sein Schutt weggeräumt werden, damit an seiner Stelle „das neue der Wahrheit" errichtet werden konnte. Zweitens spricht er von einem „mit Unkraut besäeten Acker". Er mußte vom Unkraut gereinigt, dieses samt der Wurzel ausgerissen werden, ehe man darauf Weizen bauen konnte. Der ganze Eifer des auf geschichtliche Objektivität abzielenden und dazu die Quellen scharf fixierenden Verfassers ist im folgenden, nicht mehr bildhaft gehaltenen Satz besonders stark spürbar: „Es mußten die vielen unterschobenen und eingeschobenen Dokumente, wodurch man den Mangel zuverlässiger zu ersetzen und ein trügliches Gemälde vergangener Jahrhunderte zu entwerfen suchte — wirklich: entworfen hat —, streng geprüft und als falsche Ware zurückgewiesen werden, ehe die Wahrheit aus den unverfälschten Denkmalen mit siegender Kraft sprechen oder auch nur hoffen konnte, gehört zu werden." Im Anschluß daran spricht er von einem Scheidungsprozeß zwischen dem Einheimischen und Aufgedrungenen, zwischen Gold und Schlacke, zwischen Licht und Finsternis und stellt sich in Gegensatz zu andern, die geneigt sind, „viel zu glauben und wenig zu prüfen" (S. V).

Die Schwierigkeit der Quellenlage erörtert er auch in einem eigenen Absatz der Einleitung (S. 11 f). Fand an sich schon, so führt er ungefähr aus, die Frühgeschichte eines Volkes bzw. einer in ein Volk eindringenden Bewegung, wie das Christentum sie ist, in ihren ersten Stadien sowohl wegen der Unbeholfenheit in der Anwendung der Schriftzeichen als auch wegen der geringen Beachtung der noch unscheinbar wirkenden Verhältnisse nur spärlichen literarischen Niederschlag, so trugen die Zeitläufe noch ihren Teil dazu bei, das wenige, das aufgezeichnet worden war, am Fortbestand zu hindern. Aber das sei nicht das größte Übel, daß wenig Quellenmaterial zur Verfügung stehe, hätte man nur nicht versucht, die Lücken eigenmächtig zu schließen und den Mangel „echter Dokumente" durch „willkürliche Erdichtungen" zu ergänzen. Damit sei die Auffindung der Wahrheit erschwert, und die „höhere und strengere Kritik" müsse alles aufbieten, „um das dichte Gewebe vom Wahren und Falschen zu zerreißen". Abermals spricht er von einem langen Scheidungsprozeß, durch den das Gold

von den Schlacken gereinigt werden muß, mit denen es „geschäftige Leichtgläubigkeit“ vermengte. Insbesondere weist er auf die Schwierigkeit hin, bei den Lebensbeschreibungen der ersten Glaubensboten das Wahre vom Falschen zu trennen und deckt damit bereits eines seiner Hauptanliegen auf. Zum Schluß führt er Klage darüber, daß das Gebäude der Fabeln „durch das Alter selbst Festigkeit gewann“. Es müsse zerstört und auf seinen Trümmern jenes der Wahrheit errichtet werden. Wir erinnern uns an das schon besprochene Bild. Es darf hier bemerkt werden, daß Winter, aber ohne ermüdend zu wirken, gern frühere Wendungen aufgreift. Der beabsichtigte Zweck ist nicht verfehlt. Seine Sprachkraft gewinnt noch durch diese Nachdrücklichkeit.

In den folgenden, oben bereits erwähnten Absätzen mit der Übersicht über die wichtigsten Quellen und Vorarbeiten begnügt er sich nicht mit einer bloßen Aufzählung, sondern verbindet damit jeweils ein Werturteil. Für die Vorarbeiten fügt er zu diesem Zweck noch einen eigenen Absatz an. An die Spitze stellt er als eine Gruppe von Quellen die Lebensbeschreibungen der Heiligen und bekundet den ernsten Willen zu einer kritischen Sichtung. „Da es hier“, so schreibt er, „der verdächtigen und unterschobenen Waare mehr als irgendwo giebt, so darf man die Auswahl der Materialien nicht anders als mit der Fackel der Kritik in der Hand treffen, wenn nicht der Grund unter dem aufgeführten Gebäude dahinschwinden soll.“ Und er fährt fort: „Indeß giebt es auch hier haltbaren Boden.“ Ein besonderes Gewicht legt er auf die Lebensbeschreibung des hl. Severin, die Eugippius verfaßte. In ähnlicher Weise nimmt er Stellung zu den Martyrerakten. Von den Dichtern dienen ihm Prudentius mit seinem Hymnus auf Quirinus und Venantius Fortunatus mit seinem Hinweis auf die hl. Afra als Quellen. Daß er noch auf unechten päpstlichen Schreiben aufbaut, insbesondere auf dem des Papstes Symmachus (498—514) an den Bischof Theodor von Lauriacum mit Verleihung des Palliums und Erhebung desselben zum Erzbischof und Metropoliten von ganz Pannonien, entspricht dem damaligen Stand der wissenschaftlichen Erkenntnis. Daß er in diesem schwierigen Punkt nicht darüber hinaus kam, wird man ihm nicht als ein Minus buchen dürfen.

Die Wertung der Vorarbeiten zeugt von einem besonderen Grad der Eindringungstiefe. Den Profangeschichtsschreibern, die in ihre Werke kirchliche Begebenheiten aufnahmen, kann er wegen der durchweg nur berührungsweisen und sporadischen Behandlung des Kirchengeschichtlichen und wegen der geringen Zuverlässigkeit keine gute Beurteilung zuteil werden lassen. Namentlich führt er Aventin, Brunner, Adelzreiter und Blanc an. Gemeinsam sei ihnen, daß „der Mangel einer strengeren Kritik beinahe immer sichtbar“ werde. Seine Absicht, gerecht Licht und Schatten verteilen zu wollen, gibt er dadurch zu erkennen, daß er auch das Lobenswerte, das dem einzelnen in anderer Beziehung eignet, hervorhebt und von dem „sonst sowohl in Hinsicht auf sein Alter als den inneren Gehalt und die schöne Latinität seiner historischen Arbeiten so schätzbaren Aventin“ spricht. Unter Berufung auf seine eigenen Vorarbeiten[21]) rückt er ihm vor allem wegen der leichtgläubigen Aufnahme der Luciuslegende zu Leibe. Eine zweite Gruppe von Geschichtsschreibern hat ihre Verdienste. Er rühmt an ihnen, daß sie „es auf sich nahmen, die hie und da zerstreuten und nicht

[21]) I 90.

selten mit Staub bedeckten Dokumente an das Tageslicht zu ziehen und in ihren Sammlungen als Materialien zum Gebäude der vaterländischen Kirchengeschichte zu hinterlegen". Eingehender würdigt er Wiguleus Hund, Andreas Felix von Öfele und Hieronymus Pez. Mit einem achtunggebietenden Feingefühl, in meisterhafter, nüchterner Abwägung gibt er ein Urteil über Hunds Metropolis Salisburgensis und über Scriptores rerum austriacarum von Pez. Unter Berücksichtigung der späteren Überholungen kann auch heute noch der Geschichtsschreiber damit einverstanden sein. Hunds Werk enthalte einen „reichen und nicht genug zu beachtenden Schatz von kirchlichen Dokumenten, die sich auf die Gründung und Verbreitung der christlichen Religion in Baiern und dessen Umgebungen beziehen". Auch auf die Fortsetzung und Verbesserung des Werkes durch Christoph Gewold kommt er zu sprechen und legt dabei sein volles Verständnis dafür an den Tag, „daß in einer solchen Sammlung nicht alles von gleichem Werthe ist und sein kann, daß sich unter das Wahre viel Falsches einschlich". An der Überarbeitung durch diesen hat er auszusetzen, daß er „noch viele Fehltritte zurückließ und oft mit Hund strauchelte". Aber nochmals kommt Winters Wille zu objektiver Kritik an den geleisteten Vorarbeiten zum Ausdruck, da er fortfährt: „Indeß können diese Gebrechen den Sachkenner nicht hindern, das Ganze für eine glückliche und äußerst wünschenswerte Erscheinung in unserem Gebiete anzusehen." Seine Anerkennung rechtfertigt er durch die grundsätzliche Feststellung, daß ein und das andere verdächtige Dokument den Verdacht nicht auch auf die übrigen übertrage. Das Werk von Pez ist ihm ebenfalls wegen seines Reichtums an Dokumenten von Bedeutung. Die einzelnen Stücke verbreiten nach seinem Urteil „ungemein viel Licht" über die Geschichte. Das Ganze habe den Vorzug, daß wir „alle zur Geschichte von Norikum gehörigen Dokumente beisammen finden, und daß einzelne davon dem Untergange entrissen wurden". Angesichts dieses Werkes bedauert er, daß nicht schon früher solche Sammlungen gemacht wurden. Ungleichen Wert aber besäßen die Angaben über den Ursprung und das Alter der einzelnen Stücke sowie die Werturteile. Hier hält unser Historiker mit seinem Urteil nicht im geringsten zurück. Vor allem kreidet er dem Verfasser die hohe geschichtliche Einschätzung der Maximilianlegende an, die uns unten abermals beschäftigen wird. Derartige uneingeschränkte, leichtgläubige Hinnahme muß nach seinem Dafürhalten in jeder Hinsicht nachteilig sein. Wer „die Feile der Kritik" nicht ansetze, werde irregeführt. Bei der Überprüfung aber werde die Mühe nicht immer belohnt. Ermöglicht auch die Würdigung mancher Dokumente eine reiche Ausbeute, so „kann man doch nicht selten von einem und dem anderen nichts sagen und nichts beweisen, als daß sich aus demselben nichts beweisen läßt, und daß es also unbrauchbarer Stoff ist". Und doch zeigt sich wieder die abwägsame Art Winters in der Kritik. „Indeß", so schließt er diese Stellungnahme ab, „mag die Aufnahme desselben (= des Stoffes) dem Sammler, der nach Vollständigkeit rang, nicht verarget werden; nur hätte er das in Noten nie zuverlässig nennen sollen, was sich kaum bis zum Wahrscheinlichen erhebt oder was ganz offenbar das Gepräge der Erdichtung trägt". Ohne unseren späteren Ausführungen über die Maximiliansfrage vorzugreifen, müssen wir hinzufügen, daß die schwierige Quellenlage die Lösung heute noch unmöglich macht. Es fehlen die historischen

Quellen, die uns in allem die letzte Gewißheit geben könnten[22]). Uneingeschränktes Lob spendet Winter Öfeles Scriptores rerum boicarum. Wir erkennen wie so oft die warme innere Anteilnahme, mit der unser Historiker am Werke ist. Allem falschen Pathos abhold, wie er selbst bisweilen beteuert und wie seine ganze Methode bezeugt, läßt er hier die Gefühle sprechen. Die Wertschätzung, die er dem genannten Autor entgegenbringt, verbindet er mit immer wieder fühlbarer Liebe zum Heimatland. „Jeder Baier", schreibt er, „dem sein Vaterland teuer ist und der die Geschichte, diese Lehrmeisterin des Lebens, zu würdigen weiß, wird die Asche dessen, der so viele interessante Materialien dazu lieferte, segnen." Hierauf unterzieht er eine dritte und vierte Gruppe von Geschichtsschreibern seiner Kritik. Unter ersterer faßt er jene zusammen, die zwar eine Menge von Dokumenten bringen, aber nicht nur in Form einer Sammlung, sondern bereits im Rahmen eines darstellenden Geschichtswerkes. An solchen hat er vornehmlich zu beanstanden, daß Quellengut und eigene Zutat nicht entsprechend gesondert sind, so beispielsweise an Markus Hansiz, der in seiner Germania sacra die Bistümer Lorch, Passau, Salzburg und Regensburg bearbeitet hat. Diese Unklarheit sei um so gefährlicher, als sich Hansiz nur zu oft den „Fehler der Leichtgläubigkeit" zuschulden kommen lasse. Winter tritt verschiedentlich irrigen Auffassungen des Genannten, die auf dieser Linie liegen, entgegen. Besondere Gelegenheiten dazu bieten die Stellungnahme zu den Legenden vom angeblich apostolischen Ursprung der Kirche in Lorch (S. 59) und vom sogenannten Regenwunder unter Kaiser Markus Aurelius (S. 67) sowie die Erörterung der Luciustradition (S. 75). In seiner maßvoll kritischen Haltung ist aber auch in diesem Falle Winter weit davon entfernt, sich dem Brauchbaren in der Erforschung und Darstellung des Geschehenen zu verschließen und in Bausch und Bogen abzulehnen. Dem Werke des gelehrten Jesuiten eignet tatsächlich ein für seine Zeit ganz hervorragender Wert. Hat doch Hansiz als erster es unternommen, eine Geschichte deutscher Bistümer zu schreiben![23]) So beendet Winter den Passus über Hansiz wie folgt: „Indeß hemmen diese Bemerkungen den Wunsch nicht, daß Hansiz wie die genannten Bistümer so ganz Deutschland bearbeitet haben möchte." Die vierte Gruppe von Kirchengeschichtsschreibern vermittelt keine Dokumente. Es wurde lediglich der Versuch gemacht, „unter Hinblick auf dieselben" die ganze Kirchengeschichte des Vaterlandes oder auch einen Teil zu liefern. Unter dieser Gruppe richtet er sein Augenmerk besonders auf Peter von Osterwald[24]), der seit 1761 in München Direktor des kurfürstlich-geistlichen Rates war und als solcher ein Hauptförderer der kirchenpolitischen Reformen, auf den Theatiner Ferdinand Sterzinger und den Franziskaner Rogatus Holzner, Lektor in seinem Kloster zu Ingolstadt. Die ersten beiden übersetzten lediglich ein Werk aus dem Französischen unter dem Titel: Chronologische Einleitung in die Kirchengeschichte, ersterer mit einem Bande 1767, letzterer mit weiteren vier Bänden 1771 bis 1778, und schalteten für jedes Jahr das „Merkwürdige" ein, das in der baierischen Kirche geschah. Diese Zusätze entbehren nach

---

22) Vgl. Tomek Ernst, Kirchengeschichte Österreichs I, Altertum und Mittelalter, Innsbruck-Wien-München 1935, 29.
23) Pfeilschifter Georg, Die St. Blasianische Germania sacra, in Münchener Studien zur historischen Theologie 1, Kempten 1921, 23 ff.
24) Doeberl Michael, Entwicklungsgeschichte Bayerns II, München 1928, 313 f; Doeberl Anton, Osterwald, in LThK 7, 822.

Winters Ermessen nicht nur der Zuverlässigkeit, sondern auch der Vollständigkeit. Die Ausführung blieb, wie er sich ausdrückt, weit hinter der Idee zurück. Nicht nur daß die Verfasser sich nicht um den Zugang zu den Archiven bemühten, keine primären Quellen benützten und nur von andern Schriftstellern sammelten, auch davon entging ihnen noch das meiste. Diesen Zusätzen könnte ein gewisser Wert zugesprochen werden, hätten beide jeweils ihre Quellen angegeben. So könne man „weder die gegebenen Nachrichten prüfen noch viel weniger neueren und interessanteren auf die Spur kommen". Ungefähr gleichzeitig erschienen die Arbeiten Holzners, 1776 eine Dissertatio historica de religione primorum Ducum Bojoariae usque ad D. Ruperti adventum, 1777 eine Dissertatio historica de statu religionis christianae inter Bojos per prima quatuor secula. Hier beweist Winter die offensichtliche Unzulänglichkeit aus der Mentalität des Verfassers und wendet damit ein Kriterium an, dem wir auch im folgenden wieder begegnen werden. Mit feiner Distinktion zeigt er, worauf es Holzner hätte ankommen müssen und gibt ein Gutachten ab, das nicht nur seine wissenschaftliche Sicherheit bekundet, sondern auch nach Inhalt und Form als musterhaft zu bezeichnen ist. Nach Winters Urteil „muß es der Freund der Wahrheit bedauern, daß er gierig alles zusammen raffte, was sich ihm darbot, ohne das Wahre von dem Unzuverlässigen oder offenbar Falschen zu sondern, daß er mehr darauf ausging, von dieser Periode Vieles, als Wenig und Gesichtetes zu liefern, daß er bei den Nachrichten so wie bei den Dokumenten die Feile der Kritik zu wenig ansetzte, daß er den zuverlässigsten andere von sehr verdächtigem Inhalte an die Seite stellte, oft aus einer unreinen Quelle trübes Wasser schöpfte und selbst aus den reinen zu Zeiten mehr ableitete, als darin enthalten ist".

Obwohl sich im vorliegenden und in andern Werken Winters Belege genug finden für diese Schwächen Holzners, bringt er gleich in diesem Zusammenhang ein Beispiel. Aus den Worten des Apostels Paulus (Röm 10,18): „In die ganze Welt ist ihr (der Apostel) Schall gedrungen" will Holzner den Schluß ziehen, Baiern habe, „weil es auch in der Welt, und zwar in der römischen lag, schon zu Zeiten der Apostel und ehe Petrus nach Rom kam das Licht des Evangeliums erhalten". Aber auch diesem Manne möchte er durchaus gerecht werden und versichert, er wolle mit der „eben gemachten Rüge" keineswegs Holzners Schrift allen Wert absprechen. Sein Fleiß sei unverkennbar. Wenn er bisweilen vom Ziele abirrte, so sei dies das Los aller Sterblichen und ihm um so leichter zu verzeihen, als er durch eine ganz unbekannte Gegend wanderte. Dieses Zugeständnis macht er, nachdem er bereits vor dem Ansatz der wenig günstigen Kritik anerkennend hervorgehoben, daß Holzner einen Schritt wagte, den vor ihm keiner gewagt hatte. Er sei bis in das „graue christliche Altertum" zurückgedrungen. Er habe ein Bild entworfen, das uns schon durch die Neuheit des bislang unbearbeiteten Stoffes Interesse abgewinne. Am Ende stellt er noch zu Holzners Gunsten fest, sein Werk sei im 18. Jahrhundert der erste und zugleich letzte Versuch dieser Art gewesen, nämlich „in die älteste und dunkelste Periode Licht zu rufen".

Wir sahen: Bei aller kritischen Haltung ist sich Winter stets der Notwendigkeit einer gewissen Hochachtung vor den Leistungen der Vergangenheit bewußt. Und schon zu Beginn der Würdigung der Vorarbeiten

gibt er grundsätzlich zu erkennen, daß er es an der gebührenden Pietät nicht fehlen lassen wolle. Eine Arbeit in dem Ausmaß der seinen liege zwar noch nicht vor. Auch der Versuch, eine solche Kirchengeschichte zu schreiben, sei öfter als einmal gescheitert. Aber man verkenne deswegen die Verdienste verschiedener Schriftsteller nicht, die sich um die Darstellung der Geschichte eines oder mehrerer Bistümer des Vaterlandes bemühten und so „zu dem ganzen Gebäude die Steine lieferten". Wörtlich fährt er fort: Diese Vorarbeiten sollen vielmehr mit allem Danke genannt und dem Publikum vorgeführt, dann aber ihr Wert näher angegeben werden.

Im Laufe der eigentlichen geschichtlichen Darbietung richtet Winter zur Durchführung der Quellenkritik sein Auge vor allem auf das Alter, auf die Entstehungsverhältnisse und die Beschaffenheit, auf die wichtigsten Formalien der Quellen und auf die Mentalität des Verfassers. In der Erörterung der Maximiliansfrage begründet er den geringen Anspruch, den die herkömmliche Erzählung vom Martyrium des Heiligen auf Glaubwürdigkeit erheben kann, in erster Linie damit, daß sie erst dem 13. Jahrhundert entstammt (S. 81, 109). So steht er ganz auf dem Boden jener älteren Historiker, auf die wir uns bis heute in dieser Frage stützen[25]). Als ein weiteres Argument gegen die Glaubwürdigkeit dieser Nachrichten führt er die „schwülstige Sprache" an (S. 81). Während sich die geschichtliche Kritik, wie Winter sich ausdrückt, gegen die Lebensbeschreibung Maximilians so manche und gerechte Einrede erlaubt (S. 82, 108, 146), besitzen wir für die Martyrerbischöfe Quirin von Siscia und Viktorin von Pettau Dokumente, die, von allen Seiten überschaut, die Feile der Kritik aushalten. Unter Hinweis auf seine Vorarbeiten kann er sich bei der Schilderung der letzten Schicksale Quirins auf alte, ungefähr gleichzeitige, ungetrübte Quellen berufen (S. 119). In der fünften Abhandlung beschäftigt er sich dort mit der Quellenlage für dieses Martyrerleben[26]). Hier gibt er einen kurzen Auszug aus dieser Abhandlung wie immer, wenn er sich auf eigene Vorarbeiten beziehen kann, und fast im gleichen Wortlaut. An ungefähr gleichzeitigen Quellen finden wir des Dichters Prudentius siebten Hymnus aus seinem Buche Peristephanon und die Chronik des Eusebius in der freien lateinischen Bearbeitung des Hieronymus. Aus dem 6. Jahrhundert begegnet uns der Dichter Venantius Fortunatus mit einem Hymnus aus seinem achten Buch. Die Schilderung selbst aber entnimmt er hier den Akten des Surius, „weil sie über die letzten Tage Quirins das meiste Licht verbreiten, anderen angezeigten Quellen aber an der Ächtheit nicht nachstehen, vielmehr von denselben Bestätigung erhalten". In den Vorarbeiten war dafür der Beweis erbracht worden[27]). Dort hatte er auch die Beziehungen zwischen den ungefähr gleichzeitigen Quellen und den von Surius aus „alten Handschriften" veröffentlichten Akten aufgedeckt. Winters Ergebnisse kommen nahe an die Feststellungen der neuesten Forschung heran. Davon, daß Berichte über das Auffinden der Leichen von Blutzeugen meist spätere Zutaten sind, hat allerdings Winter noch keine Kenntnis[28]). Für Viktorin (S. 82) beruft er

25) Tomek a. a. O. 29.
26) I 217 ff.
27) Ebd. 227 ff.
28) Vgl. Zibermayr Ignaz, Noricum, Baiern und Österreich, München und Berlin 1944, 23 f.

sich auf die vierte Abhandlung seiner Vorarbeiten[29]), wo er sich auf das Zeugnis des Hieronymus (De viris illustribus 74) stützt, wie heute noch geschieht[30]).

Wie sehr Winter sich Rechenschaft gibt über das Alter der Quellen, ihre Entstehungsverhältnisse und die Mentalität des Verfassers, ist aus den drei aufeinanderfolgenden Absätzen zu ersehen, in denen er den allzu frühen Ansatz der Ausbreitung des Christentums in den von ihm behandelten Territorien bekämpft, in den Paragraphen 12, 13 und 14 (S. 54 ff). Im ersten Absatz stellt er dem Ahnenstolz weltlicher Staaten den kirchlicher Kreise gegenüber, indem er nach der Schilderung des ersteren schreibt: Eine ähnliche Gattung Ahnenstolz ist es, wenn christliche Gemeinden, von frömmelnder Eitelkeit geleitet, sich durchaus ein hohes Alter aneignen und ihren Ursprung auf einen Apostel oder wenigstens auf einen Schüler derselben zurückführen wollen.

Bevor er aber auf die Verhältnisse in dem durch das Thema vorgezeigten Raum eingeht, führt er einige analoge Fälle aus andern Ländern an, und zwar zunächst die Berufung der spanischen Kirche auf angebliche Gründung durch Jakobus d. Ä. Winter widerlegt diese Auffassung durch Hinweis auf Apg 12, 1—2, wonach Jakobus auf Befehl des Herodes Agrippa, der bald darauf, nämlich im Jahre 44, starb, enthauptet wurde, und somit vor dem traditionsgemäß erfolgten Auszug der Apostel zur Weltmission. Für einen Aufenthalt Josephs von Arimathäa in Britannien erfolgt Fehlanzeige entsprechender Quellen aus den früheren Jahrhunderten. Als ein ganz gewichtiger Beweis für die Richtigkeit seines Standpunktes gilt ihm die Tatsache, daß nicht einmal Beda Venerabilis etwas davon weiß. Und doch müßte man gerade bei diesem Geschichtsschreiber mit der Möglichkeit rechnen, etwas darüber erfahren zu können, sofern ein geschichtlicher Hintergrund vorläge, und zwar aus einem doppelten Grund. Einerseits war bei Beda die Voraussetzung dafür gegeben, daß ihm eine so wichtige Tatsache nicht entgehen konnte; denn er war „in Auffindung des Ursprungs seiner Kirche unermüdet". Anderseits kann Winter von dem „in Hinsicht auf schwankende Nachrichten so leichtgläubigen Beda" sprechen. Scharf wendet er sich dagegen, daß der Dominikaner Natalis Alexander in seiner Historia ecclesiastica solche Legenden über die Entstehung des Christentums für Gallien bringt, nämlich die provenzalischen Legenden, wonach Martha von Bethanien mit ihren Geschwistern Maria und Lazarus an der Rhônemündung zu Marseille gelandet sei und die Bewohner der Provence in der Lehre des Evangeliums unterrichtet habe. Desgleichen weist er die Legende zurück, die den Areopagiten Dionysius zum ersten Bischof von Paris macht. Bei dieser Gelegenheit rühmt er den Verfasser als einen „sonst mit den Regeln der Kritik vertrauten Mann" und anerkennt seinen „sonst beinahe überall glücklich durchdringenden Scharfsinn". Wohl war Winter nicht der erste, der den ungeschichtlichen Charakter dieser Erzählungen betonte. Es wurde erst in neuester Zeit darauf hingewiesen, daß es ohne Zweifel ein Verdienst des freilich wegen seiner entschieden aufklärerischen, antidogmatischen Einstellung sonst berüchtigten katholischen Kirchengeschichtsschreibers Caspar Royko ist, die besprochenen Legenden

29) I 174 f.
30) Tomek a. a. O. 33.

bekämpft zu haben [31]). Aber immerhin ist seine Stellungnahme beachtenswert, wenn man bedenkt, daß noch am Ende des vorigen Jahrhunderts die Beweisführung des Bollandisten Jean Baptiste du Sollier Bejaher fand, von dem es heißt, er sei „mit großer Belesenheit und strenger Kritik" für die Wirklichkeit der Anwesenheit Marias von Bethanien in der Provence eingetreten [32]), und daß noch Louis Duchesne im ersten seiner drei Bände Fastes episcopaux de l'ancienne Gaule [33]) gegen die provenzalischen Legenden vorgehen mußte und sich wegen dieser Zerstörung des Glaubens an die Apostolizität französischer Kirchen viel Anfeindung zuzog.

Im eigenen Raum, näherhin in Norikum ist es vor allem die Kirche zu Lorch, die seit langem auf apostolischen Ursprung Anspruch erhob. Winter beschäftigt sich damit im darauffolgenden Absatz. Er nimmt Stellung gegen Johann Heinrich von Falkenstein, der in seiner Geschichte von Baiern (1763) noch behauptete, bis dahin hätte kein Historiker daran gezweifelt, daß die christliche Religion in Norikum und den angrenzenden Ländern schon zu Zeiten der Apostel Wurzeln schlug. Zweitens tritt er Rogatus Holzner entgegen, der in seiner schon erwähnten, 1777 erschienenen Dissertatio historica de statu religionis christianae inter Bojos per prima quatuor secula ganz der Auffassung Falkensteins beipflichtete und das gesamte zugunsten dieser These sprechende Material sammelte. Den näheren Beweis führt er unter Berufung auf die erste Abhandlung seiner Vorarbeiten, die diesem Gegenstand gewidmet ist [34]). Den Hauptgrund aber für die Unhaltbarkeit der vor Holzner auch von andern aufgestellten Behauptungen sieht er wiederum in dem allzu großen zeitlichen Abstand der Quelle von den Begebenheiten und schließt diese Untersuchung ab mit der bewußt sicheren Erklärung, daß es dem betreffenden Dokument „am Alter, dessen Urheber aber am Ansehen gebricht, weil beide von der in Frage stehenden Tatsache weit über ein Jahrtausend entfernt und also viel zu jung sind, um dasselbe beglaubigen zu können". Seine Stellungnahme gegen Holzner rechtfertigt er zudem in dem letzten dieser drei Absätze durch eine ganz eindeutige Charakteristik. Unter teilweiser Wiederaufnahme einer schon oben zitierten Würdigung bezeichnet er ihn als „mit der strengen Kritik nicht vertraut und bemüht, von der dunklen Periode Vieles zu sagen". In diesem Absatz zieht Winter gegen die Annahme eines gleichzeitigen „Aufblühens" des Christentums auch in Rätien bzw. Vindelizien zu Felde. Er weist die Legende von dem angeblichen Petrusschüler Prosdokimus, von seiner Tätigkeit in Rätien zurück, die Holzner für geschichtlich hielt. Die Quellen, auf die der falsche Glaube sich stützt, kann er nur als „morsche Stützen" bezeichnen. Der eine beigezogene Autor, Petrus de Natalibus, weist zu großen zeitlichen Abstand auf, als daß er die Wahrheit berichten könnte. Das ebenfalls als Quelle namhaft gemachte Brevier von Padua lehnt er, eine Spezialität seines liturgiegeschichtlichen Forschungsgebietes berührend [35]), a priori ab, „da das Brevier überhaupt von Mißgriffen gegen die historische Kritik strotzt". Ebenso rechnet er ab mit andern von Holzner aufgenommenen „Sagen", die sich auf die Christianisierung von Vindelizien durch angebliche Petrusschüler im ersten Jahrhundert beziehen.

31) Zinke a. a. O., Teildruck 67.
32) Kaulen Franz, Maria im Neuen Testament, in KL², Neue Subskription 8, 738.
33) Paris ²1907, 321 ff.
34) I 23.
35) Vgl. Vierbach a. a. O. 216 ff.

Winter macht noch eigene Kriterien namhaft zur Beurteilung der Echtheit und Glaubwürdigkeit einer Quelle, welche die bereits angegebenen — Entstehungsverhältnisse, Alter, Mentalität des Verfassers — näher bestimmen. Er spricht von zwei „Merkmalen der Schriften des früheren Zeitalters und der Redlichkeit des Erzählers". Diese sind „Kürze und edle Einfalt" (S. 114).

Die beiden Kriterien wendet er ausdrücklich bei der Untersuchung der Lebensbeschreibungen des Martyrers Florian an (S. 114). Von den vier Überlieferungen, die Pez in die schon erwähnten Scriptores rerum austriacarum [36]) aufgenommen hat, gibt er der an erster Stelle publizierten, ältesten den Vorzug. An die Ergebnisse der neuesten Forschung kam er freilich noch nicht heran [37]). Man sieht heute in der Leidensgeschichte des Bischofs Irenäus von Sirmium eine Vorlage für die Florianlegende. Dieser Zusammenhang bildet einen plausiblen Beleg für die Legendenbildung in der Römerzeit. Sirmium, die Hauptstadt Illyriens, war bei der Zugehörigkeit Norikums zur Diözese Pannonien zugleich die Mutterkirche von Lauriacum, dem heutigen Lorch. So wurde hier die Leidensgeschichte des obersten kirchlichen Hirten bekannt. Damit aber erwachte zugleich der Wunsch, nach diesem Vorbild ein Schriftstück über den Martertod des einheimischen Heiligen zu verfassen. Daran wird jedoch mit Nachdruck festgehalten, daß die Legende Florians in ihrer Grundlage durchaus selbständig ist. Eine weitere neuere Feststellung ist diese: Die Angabe des Wassertodes bzw. Wassergrabes ist nicht etwa eine spätere Erfindung, sondern deutet auf Entstehung der Legende in römischer Zeit hin, bildet daher einen Beweis für ihre Glaubwürdigkeit. Gleichzeitig aber ist die Legende Florians nicht. Ungefähr ein Jahrhundert nach dem Ereignis wird sie angesetzt. Bleibt Winter auch hinter diesen neuen Ergebnissen zurück, seine Bemühungen um eine einigermaßen wahrheitsgetreue Darstellung sind beachtenswert. Im übrigen darf nicht übersehen werden, daß die Legende noch in unserem Jahrhundert die Forscher geteilter Meinung sein läßt [38]).

Die exakte Art Winterscher Quellenkritik und -interpretation tritt uns in zwei Untersuchungen entgegen, die wir geradezu klassisch nennen dürfen. Bei der einen handelt es sich um das schon erwähnte sog. Regenwunder unter Kaiser Markus Aurelius (S. 65 ff). Es wurde bereits ausgeführt, wie es Winter auch in diesem Falle Erfüllung fachlicher Verpflichtung war, auf die primären Quellen zu kommen und diese auszuwerten. Die von ihm vorgelegten „ältesten und ansehnlichsten" Zeugnisse analysiert er mit vorbildlicher Sorgfalt und interpretiert er mit auf empirischem Vorgehen aufgebauter Sachlichkeit. Dabei kommt ihm auch sein pragmatischer Blick zugute. Er sieht die entwicklungsmäßigen Zusammenhänge. Diese durchaus geschichtliche Einstellung schließt eine Abhängigkeit von zweckwidrigen Maßstäben aus. Neben der Sprache der Quellen ist ihm die Unmöglichkeit der chronologischen Einordnung ein Hauptargument gegen die dem natürlichen Vorgang gegebene übernatürliche Deutung. Mit einem nach der Schlacht im Jahre 174 erlassenen kaiserlichen Verfolgungsverbot erscheint

36) I (1721) 35—62.
37) Vgl. Zibermayr a. a. O. 18 ff.
38) Vgl. Tomek a. a. O. 30 f.

nach Winter die „von demselben Kaiser im Jahre 177 unternommene Verfolgung" nicht vereinbar. Ist nun auch die zitierte Formulierung geschichtlich nicht aufrechtzuerhalten, weil der Kaiser kein besonderes Verfolgungsedikt erlassen hat, so kann doch die unmittelbare Folgezeit nicht als verfolgungsfrei bezeichnet werden. Ein kaiserliches Reskript vom Jahre 176 bedrohte die Erregung des Volkes durch Einführung neuer Religionen mit Verbannung bei Vornehmen und mit Hinrichtung bei Niederen. Die Anwendung dieses Reskripts auf die Christen lag nur zu nahe [39]). Wenn aber der Kaiser die damalige Befreiung von Hitze und Durst durch den Gewitterregen wirklich ganz zugunsten der Christen gebucht hätte, könnte man sich einen derartigen Erlaß bereits zwei Jahre später schwer erklären. Auch hätte die bald darauf einsetzende große Verfolgung zu Lyon [40]) unter solcher Voraussetzung unterbunden werden müssen. Mutatis mutandis kann also Winter recht gegeben werden. Sein methodisches Verfahren führte zu einem richtigen Schluß. Zudem kann er nicht nur beweisen, daß die Heiden nicht an ein durch das Gebet der Christen bewirktes Wunder glaubten, er kann in den Zeugnissen, die von christlicher Seite in Betracht kommen, auch keinen festen Glauben daran finden. Von den „ältesten und ansehnlichsten" Zeugen stellt Tertullian im fünften Kapitel seines Apologetikums bei dem Bericht über einen Brief des Kaisers an den Senat betreffs des Sieges das „durch christliche Soldaten geschehene Wunder" in Zweifel. Er fügt das Wort forte bei [41]). Der zweite Zeuge, Eusebius, beginnt die Erzählung des Ereignisses im fünften Kapitel des fünften Buches seiner Kirchengeschichte mit der stereotypen Formel logos echei. Die gleiche Ungewißheit bringt er am Ende zum Ausdruck, indem er es dem einzelnen überläßt, davon zu halten, was er wolle. Die ganze Untersuchungsmethode, die Auswahl der Quellen und ihre Darbietung, beweist zur Genüge, daß Winter mit echtem sensus historicus begabt war. Im Gange der Forschung kommt seiner Stellungnahme um so mehr Verdienst zu, als die Unsicherheit bzw. Unrichtigkeit in der Lösung dieses Problems noch lang andauerte [42]).

Die zweite Untersuchung, die wir als besonders gut gelungen erwähnen wollen, hat das Afraproblem zum Gegenstand. Die Bemühungen Winters um seine Klarstellung und Lösung in der sechsten Abhandlung seiner Vorarbeiten [43]) fanden seither die gebührende Beachtung [44]). Auf Grund dieser Abhandlung kommt er in vorliegender Kirchengeschichte im wesentlichen zu folgenden Feststellungen. Nur das Martyrium also solches steht geschichtlich fest. Von der Tatsache, daß Afra um des Glaubens willen das Leben hingab, müssen die Umstände, unter denen sie die aus späterer Zeit stammenden Akten leiden lassen, streng gesondert werden (S. 124). Fast jedes Blatt der Bekehrungsakten liefert, wie Winter sich ausdrückt, einen neuen Beleg für die auffallende Leichtgläubigkeit des Verfassers. Als ein besonderes Beispiel nennt er „die mit einer Miene voll Ernstes weit-

39) Bihlmeyer Karl, Kirchengeschichte I[12], Das christliche Altertum, neubesorgt von Hermann Tüchle, Paderborn 1951, 84.
40) Ebd.
41) Vgl. auch Tomek a. a. O. 26.
42) S. Hergenröther Joseph, Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte I[2], Freiburg 1879. 89; Brück Heinrich, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Mainz [4]1888, 44.
43) I 255 ff.
44) Hefele Karl Joseph von, Afra, in KL[2], Neue Subskription 1, 299 f; Bigelmair a. a. O. 177 f.

schweifig erzählte Unterhandlung des Bischofs Narciß mit dem Satan und die Erlegung eines Drachen durch letzteren" (S. 123 f). Ein anderes Mal bezeichnet er diese Akten als „die Geburt einer außerordentlichen Leichtgläubigkeit" (S. 192). Im ersteren Zusammenhang weist er auch darauf hin, daß er bei den Leidensakten der Mutter und der Mägde der Heiligen Widersprüche aufdecken konnte (S. 124). Ein Vergleich der hier niedergelegten Ergebnisse Winters mit der neuesten Darstellung läßt unschwer erkennen, daß sie nachwirken [45]).

Die von Winter angewandte Methode entspricht ganz seinen Grundsätzen, wie er sie in dem 1814 zu München erschienenen Lehrbuch der Patrologie (S. 11) darlegte. Die Entnahme eines Beweises aus schriftlichen Zeugnissen knüpft er an Bedingungen, die sich mit den allgemeinen Forderungen der Quellenkritik und -interpretation decken. Es müsse untersucht werden, „ob dieses Zeugnis echt sey; dann, ob derjenige, der es ausstellte, wirklich Glauben verdiene, und endlich, welches der echte Sinn davon sey".

So nimmt Winter vor allem auch durch seine Quellenkritik und -interpretation eine Ausnahmestellung unter den katholischen Kirchengeschichtsschreibern der Aufklärungszeit ein. Die Quellenarbeit leidet bei ihnen unter der oben angegebenen Zielsetzung. Es soll lediglich eine kurze, praktisch leicht verwertbare Übersicht über die ganze Kirchengeschichte geboten werden. Sie kommen deshalb zu keiner Auseinandersetzung mit den Quellen. Wohl erkennen sie die Notwendigkeit der historischen Kritik an und bringen in ihren Einleitungen ganze Absätze darüber. Aber in den Ausführungen spürt man wenig davon. Man begnügt sich im allgemeinen mit einer Aufzählung von Namen ohne Stellungnahme. Den Schwierigkeiten, die sich hinsichtlich der Echtheit, Glaubwürdigkeit und Überlieferung der Quellen ergeben, geht man aus dem Wege [46]). In der Quelleninterpretation kommt die schon besprochene Anhänglichkeit an artfremde Kategorien, die das geschichtliche Arbeiten in jener Zeit schlechthin charakterisiert, sehr zur Geltung.

Der Gegenwartswert unserer Analyse liegt sachgemäß in erster Linie im wissenschaftlich-historischen Bereich. Das Streben nach Wahrheit und die relative Genauigkeit der Quellenverarbeitung gestatten uns, von einer historischen Methode zu sprechen, die sich grundsätzlich nicht von der heutigen unterscheidet. Aber auch der praktisch-pastorale Bereich ist angesprochen. Dem Zwecke dieser Zeitschrift entsprechend war bei der Wahl des Themas und in der Ausarbeitung der Blick auch auf das Leben gerichtet und beabsichtigt, die Seelsorger einer legendensüchtigen und erscheinungswütigen Zeit zu bestärken im sachlichen Fühlen und Wollen, im geschichtlichen Sinn, im Dienst an der Wahrheit.

45) Ders., Die hl. Afra, in Lebensbilder aus dem Bayerischen Schwaben, München 1952, bes. 19 f.
46) Scheffczyk a. a. O. 150.

Zum Begriff der Tradition in der Theologie der letzten hundert Jahre

Von Otfried Müller, Freising

IN SEINEM wertvollen Artikel „Das neue Dogma und die Dogmentheorie“ [1]) stellt R. Spaemann fest: „Die theologische Diskussion um die Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel hat ergeben, daß die apostolische Überlieferung uns über diesen Gegenstand im dunkeln läßt. Bei einigen Kirchenvätern finden sich Äußerungen, aus denen hervorgeht, daß ihnen von der leiblichen Aufnahme der Gottesmutter nichts bekannt war. Die ersten Zeugnisse tauchen erst ein halbes Jahrtausend nach dem Tode der Apostel auf.“ In diesen Worten faßt Spaemann zusammen, was „der gelehrte Assumptionist“ P. Martin Jugie in seinem Werke „La mort et l'assomption de la Sainte Vierge“ [2]) eingehend nachgewiesen und was B. Altaner in der Theologischen Revue 1948/50 [3]) so stark betont hat. Demgegenüber war schon vor der Definition vom 1. XI. 1950 von anderer Seite darauf hingewiesen worden, daß man zwischen historischem Traditionsbeweis und dogmatischer Tradition unterscheiden müsse und daß die Unmöglichkeit eines historischen Traditionsbeweises noch nicht dasselbe sei wie das Fehlen dogmatischer Tradition. Aber eine befriedigende genauere Bestimmung dessen, was unter „dogmatischer Tradition“ zu verstehen sei, wurde kaum gegeben. Soweit ich sehe, wird nur an zwei Stellen in den neueren deutschen Hand- und Lehrbüchern der Dogmatik und der Fundamentaltheologie ausdrücklich der Unterschied von historischer und dogmatischer Tradition behandelt: in der von dem Jesuiten M. Gierens herausgegebenen 9. Auflage der Pohleschen Dogmatik [4]) und von dessen Ordensbruder Stanislaus v. Dunin-Borkowski in seiner Abhandlung „Die Kirche als Stiftung Jesu“ im 3. Band der Apologetik für Gebildete „Religion, Christentum und Kirche“ [5]). Beide betonen, daß bei der dogmatischen Tradition das unfehlbare Lehramt der Kirche eine wesentliche Rolle spielt, ohne daß allerdings klar wird, welche Aufgabe es genau hat. Gierens sieht dogmatische Tradition gegeben, wenn eine unfehlbare Entscheidung vorliegt, oder wenn die Kirche bestimmte Lehren der Väter oder Theologen ausdrücklich oder stillschweigend billigt, während historische Tradition den Nachweis einer Lehre in den Schriften der früheren Zeiten bedeutet. Danach scheint es also dogmatische Tradition v o r einer direkten oder

1) Münchener Theologische Zeitschrift Bd. 3 (1952), 151—160; hier S. 153.
2) Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1944.
3) „Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V.“ Theologische Revue Bd. 44 (1948) Heft 3, 129—140; Bd. 45 (1949) Heft 3, 129—142; Bd. 46 (1950) Heft 1, 5—20.
4) Bd. 1 (1936), 45 f. Genau so in der 10. Auflage von Pohle „Lehrbuch der Dogmatik“, neubearbeitet von J. Gummersbach S. J. Bd. I, 62 f (Paderborn 1952).
5) Herausgegeben von Gerhard Esser und Joseph Mausbach (Verlag Kösel-Pustet, Kempten), 5. Aufl. (1923), 1—163.

indirekten kirchenamtlichen Entscheidung nicht zu geben. P. Dunin arbeitet sehr schön und deutlich den Begriff der historischen Tradition heraus und stellt fest, daß auf Grund historischer Erkenntnisse niemals Glaubensgewißheit gewonnen werden kann; diese erlangt man nur mit Hilfe des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes — oder aber, wenn nachgewiesen werden kann, daß irgendwann der allgemeine Glaube der Kirche eine Glaubenslehre ganz allgemein angenommen und gelehrt hat. Dann „ist, auch abgesehen von der Schrift, der Traditionsbeweis erbracht, daß diese Lehre zum Überlieferungsbestand gehört, selbst wenn für die vorhergehenden Zeiten kein einziges geschichtliches Zeugnis vorläge“ [6]). Eine Begründung dieses Satzes gibt er nicht, so daß der Leser danach zwar erkennen könnte, wo dogmatische Tradition vorliegt, ohne aber zu wissen, warum das so ist und was eigentlich dogmatische Tradition ist. Diese Unsicherheit in der theologischen Begriffsbestimmung gibt B. Bartmann offen zu, wenn er in seinem „Lehrbuch der Dogmatik“ schreibt: „Genauere Einzelbestimmungen über die dogmatische Tradition im Unterschied von dem vielen Traditionellen in der Kirche wollte das (Trienter) Konzil trotz gestellter Anträge nicht geben . . . Die Theologen bemühen sich, dem schwierigen Begriff näherzukommen“ [7]). Also: der Begriff der Tradition ist in der Theologie bisher noch nicht klar und auch die Kirche selbst hat ihn noch nicht fest umrissen und autoritativ geklärt.

Das bestätigt ein Blick in das Dekret der 4. Sitzung des Konzils von Trient (8. April 1546); dieses Dekret zeigt, daß die Kirche nur die Tatsache, die Existenz der Tradition definiert hat, aber keine Auskunft darüber gibt, wie und wo sie erkennbar ist. Definierte Lehre der Kirche ist nur, daß das von Christus mündlich verkündigte Evangelium den Aposteln zur Predigt in aller Welt anvertraut wurde und von der Kirche unversehrt bewahrt wird; es findet sich in den Büchern der Heiligen Schrift und in den mündlichen Überlieferungen, die die Apostel von Christus oder dem Heiligen Geist empfangen haben und die die katholische Kirche gewissermaßen von Hand zu Hand in ununterbrochener Sukzession bis auf unsere Tage weitergegeben und bewahrt hat [8]). Wie die Kirche diese Überlieferungen weitergibt, wie man erkennen kann, was zu ihnen gehört, wie man also die dogmatische Tradition nachweisen und beweisen kann, darüber sagt das Tridentinum nichts. Auch später hat die Kirche darüber keine unfehlbaren Erklärungen abgegeben, wie auch der Catechismus Romanus nichts darüber enthält. So ist es nicht verwunderlich, daß innerhalb der katholischen Theologie über das Wesen der Tradition, über ihre Erkennbarkeit und über die Art und Weise des Überlieferns verschiedene Ansichten vorgetragen werden. Das wurde besonders deutlich, seit die Tübinger Joh. Sebastian Drey und Joh. Adam Möhler diesen Begriff von ihrem romantischen Geschichtsverständnis her ganz neu sahen und seit die Definition der Immaculata Conceptio die Frage nach dem Traditions-Beweis für ein Dogma neu stellte.

Eine erste Ansicht legt August Deneffe S.J. in der neuesten theologischen Monographie über unser Thema eingehend dar, in seinem Buch „Der Tradi-

---

6) a. a. O 122.
7) 8. Aufl. Bd. 1 (1932), 26.
8) Denz. 783.

tionsbegriff, Studie zur Theologie“ [9]). Deneffe will darin zwei Begriffe zur Klärung des Begriffes „dogmatische Tradition“ unterscheiden, einen Hauptbegriff und einen abgeleiteten Begriff. „Die dogmatische Tradition oder Glaubenstradition ist in ihrem Hauptbegriff nichts anderes als die lebendige, unfehlbare kirchliche Glaubensverkündigung“ [10]). „Als Tätigkeit genommen (trad. active sumpta), ist sie jene Tätigkeit des von Christus eingesetzten kirchlichen Lehramtes, durch die es die von Gott geoffenbarte und für alle Zeiten und alle Menschen bestimmte Glaubenslehre kraft göttlichen Beistandes unfehlbar verkündet“ [11]). Diese Tätigkeit wird „ausgeübt durch die Nachfolger der Apostel und zwar in gewöhnlicher Weise durch die alltägliche und allgemeine Lehrtätigkeit des kirchlichen Lehramtes, in feierlicher Weise durch päpstliche Kathedralentscheidungen oder durch allgemeine Konzilien. Gegenständlich genommen, ist diese Tradition die geoffenbarte Glaubenslehre, insofern sie unmittelbar vom kirchlichen Lehramt als von Gott geoffenbart und von allen zu glauben vorgelegt wird“ [12]). Bewahrer und Verkünder dieser Tradition ist das nach „Christi Verheißung vom Heiligen Geiste geleitete unfehlbare Lehramt der katholischen Kirche“ [13]).

„Dogmatische Tradition im sekundären oder abgeleiteten Begriff sind die Denkmäler der kirchlichen Glaubensverkündigung, wie Schriften der heiligen Väter, der Theologen, liturgische Bücher, Inschriften, Kunstwerke, der Glaube der Christenheit. In diesen Denkmälern ist die geschehene Glaubensverkündigung niedergelegt und aus ihnen kann die Glaubensverkündigung früherer Zeit erkannt werden, bisweilen zunächst nur vermutungsweise, unter bestimmten Bedingungen aber mit Sicherheit“ [14]). Also: dogmatische Tradition ist in der Hauptsache die unfehlbare, autoritative kirchliche Glaubensverkündigung. Die von der Kirchengeschichte beigebrachten und ausgewerteten Dokumente der Vorzeit sind Denkmäler dieser Glaubensverkündigung; sie könnte man auch historische Tradition nennen!

Deneffe sucht diese seine Ansicht aus der Schrift, mit einer Reihe von Väterstellen, mit Zitaten aus Konzils- und Synodalentscheidungen und aus päpstlichen Erlassen ebenso zu begründen wie mit Belegen aus Schriften mittelalterlicher Theologen und solcher der Neuzeit. Manche von ihnen mag er wenigstens zum Teil mit Recht für sich anführen, so z. B. den Satz des 4. Provinzialkonzils von Mecheln (1920): „Traditio primario non est conscientia christiana fidelium, sed doctrina revelata Apostolis et per legitimos ecclesiae magistros de aetate in aetatem praedicata et infallibiliter transmissa“ oder P. Dieckmanns Ansicht aus dessen Werk „De ecclesia“ II Nr. 670. Die meisten Äußerungen jedoch preßt er, um sie als Zeugen seiner Auffassung hinstellen zu können, da die wenigsten von ihnen — schon gar nicht die Väter — Tradition mit der unfehlbaren Vorlage der Offenbarung als Glaubenssatz gleichsetzen. Aber auch abgesehen davon, daß Deneffe für seine Auffassung nur wenige Gewährsmänner wirklich überzeugend beibringen kann, widersprechen ihr einfach die

9) Münstersche Beiträge zur Theologie. Heft 18. Münster (Aschendorff) 1931.
10) a. a. O. 160.
11) a. a. O. 130.
12) a. a. O. 160.
13) a. a. O. 162.
14) a. a. O. 161.

Tatsachen. Jugie und Altaner weisen nach, daß die Lehre von der Assumptio B. M. V. bis zum 1. XI. 1950 weder durch das außerordentliche noch durch das ordentliche Lehramt der Kirche als Glaubenslehre verkündet worden ist, und doch wissen wir heute, daß sie in der Offenbarung enthalten ist. Da es klare, durch sich selbst sprechende Schriftstellen für diese Wahrheit nicht gibt und das kirchliche Lehramt bisher keine unfehlbare Entscheidung darüber gegeben hat, daß allgemein gehaltene Schriftstellen (wie z. B. Lc 1,28) diese Glaubenswahrheit offenbaren wollen, bleibt nur der Schluß, daß die Lehre von der Assumptio B. M. V. doch in der dogmatischen Tradition enthalten sein muß. Nach Deneffes Auffassung müßten also manche erst spät vom kirchlichen Lehramt vorgelegte Lehren (z. B. auch die Immaculata Conceptio B. M. V. oder die Visio beatifica der verstorbenen Gerechten vor dem Jüngsten Tag) nachträglich Tradition geworden sein. Ein unmöglicher Gedanke!

Nicht unerhebliche Kritik übte an der Deneffeschen Auffassung sein Ordensbruder Jos. Ternus in seinem Artikel: „Beiträge zum Problem der Tradition“ [15]). Ternus stellt klar heraus, daß „das kirchliche Lehramt, seine Träger und sein Aktvollzug begrifflich sicher unabhängig von Tradition“ sind. Die Kirche legt das ihr anvertraute Glaubensgut verbindlich und autoritativ aus; dieses Glaubensgut umfaßt die Hl. Schrift und die aus Christi Mund und der Eingebung des Hl. Geistes übernommene Erblehre mündlicher Überlieferung. Wie es das Lehramt der Kirche ist, das letztlich lehrt und sagt, was zur Hl. Schrift gehört, was sie ist und was sie will, so hat dieses auch „entscheidend zu sagen, was Überlieferung vom Herrn und von den Aposteln ist.“ Das Lehrurteil der Kirche ist für uns also Erkenntnisprinzip wahrer Tradition, aber das besagt nicht, daß das kirchliche Lehramt bzw. der Akt seiner Lehrverkündigung identisch ist mit Tradition. Die päpstliche Lehrgewalt ist Garant, höchster Verkünder und Ausleger der Tradition, aber an der Fortpflanzung der Lehre von Geschlecht zu Geschlecht sind nicht nur die amtlichen Zeugen und Künder der Erblehre beteiligt [16]). Scheeben warne, so führt P. Ternus weiter aus, vor zwei Extremen: vor der Zerreißung von Lehrverkündigung und Lehrüberlieferung und vor mangelnder Unterscheidung beider. Der autoritative Akt der Lehrverkündigung geht vom Träger der Lehrgewalt aus und richtet sich an die ganze Kirche, die Lehrüberlieferung geschieht nicht nur durch die offiziellen Träger des kirchlichen Lehramtes, sondern auch durch die Priester und Laien, wie Lehrer, Eltern und Erzieher [17]). Ternus beruft sich neben Scheeben für seine Ansicht auf Kardinal Franzelin, den er den Klassiker der Traditionslehre zur Zeit des Vaticanums nennt [18]). Und wirklich: Franzelin und Scheeben geben eine andere Antwort als Deneffe auf die Frage nach dem Unterschied zwischen historischer und dogmatischer Tradition und nach dem Wesen der zweiten.

---

15) Divus Thomas (Fr.) Bd. 16, 33—56.
16) Alles a. a. O. 39.
17) a. a. O. 40.
18) a. a. O. 37. — Aber schon Perrone und Newman haben diesen wichtigen Tatbestand klar gesehen. Newman sagt einmal: „. . . jenes hohe, autoritative Sprechen oder Handeln . . ., das das Vorrecht der unfehlbaren Kirche in ihrer Eigenschaft als Lehrerin der Völker ist, und das die allen Menschen genügende Gewähr dafür bietet, daß eine Lehre wahr und im Glauben verpflichtend ist, . . . ist verschieden und unabhängig von Tradition, wiewohl nie wirklich von ihr getrennt.“ (Über das Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens. „Ausgewählte Werke“ Bd. 3, 211 — Matthias-Grünewald-Verlag. Mainz 1940. Herausgeber Dr. Laros.)

Beide unterscheiden die Tradition als „aktuelle kirchliche Überlieferung" von der „geschriebenen oder dokumentarischen Tradition", die Scheeben als „Ablagerung und Ausdruck der lebendigen Tradition" bezeichnet [19]). Aus den Dokumenten der lebendigen Lehre der Kirche läßt sich unter Umständen ein historischer, aber nie ein dogmatischer Traditionsbeweis führen. Um einen solchen führen zu können, muß man die Überlieferung selbst ins Auge fassen, nicht ihre Dokumente.

Was aber ist die Überlieferung selbst? Das ist, sagt F r a n z e l i n in seinem 1870 in Rom erschienenen Werk „Tractatus de divina traditione et scriptura" [20]), ein komplexer Begriff, der unzerreißbar zwei Dinge miteinander verbindet und meint: das, was überliefert wird, also den Inhalt der Überlieferung, und die Art und Weise, wie überliefert wird bzw. wer überliefert, also den Träger der Überlieferung und seine Tätigkeit des Überlieferns. Dabei ist das zweite, „modus et organon traditionis", das weitaus Wichtigere im Gesamtbegriff der Tradition [21]). Inhalt der dogmatischen Überlieferung ist, das hat das Tridentinum definiert, die von Christus und dem Hl. Geist den Aposteln zur Weitergabe anvertraute Offenbarung. Träger der Überlieferung ist nach Franzelin das kirchliche Lehramt, die Bischöfe und der Papst, die als „Glaubenshüter" in ununterbrochener Sukzession von den Aposteln bis zur Gegenwart mit Hilfe des ihnen verheißenen und verliehenen „charisma veritatis" [22]) diese Offenbarung ungeschmälert und irrtumslos bewahren und weitergeben [23]). Dieses Wahrheitscharisma ist den Hirten und Lehrern der Kirche, also den Bischöfen, zum Nutzen der Allgemeinheit gegeben worden, denn Christus hat bei all seinen Sendungs- und Predigtaufträgen als Ziel den Glauben der G e m e i n s c h a f t angegeben [24]). Und deshalb kennt Franzelin neben dem Lehramt der Bischöfe als Träger der Tradition auch das Glaubensbewußtsein und -bekenntnis der Gläubigen („conscientia et professio fidei in toto fidelium coetu"). Auch dieses ist unfehlbar; denn: „spiritus veritatis adest toti fidelium coetui" [25]); der Hl. Geist ist ja allen Gläubigen verliehen. Deshalb entspricht der „infallibilitas in docendo" die „infallibilitas in credendo" [26]).

Und so lautet die zweite Hälfte der 12. These: „Wenn auch weder den einzelnen Gläubigen noch auch ganzen Völkern die Fähigkeit zukommt, authentisch zu lehren, sondern wenn ihnen auch die Pflicht obliegt, zu lernen, so muß doch der „catholicus sensus" des ganzen christlichen Volkes und seine Übereinstimmung bezüglich einer Wahrheit des christlichen Glaubens als eines der Kriterien für göttliche Überlieferung angesehen werden" [27]). Der Hl. Geist bewahrt in der Gesamtheit der Gläubigen also die unverletzte Glaubensintegrität, aber — so sagt Franzelin — er tut das nicht „immediate", sondern mit Hilfe des sichtbaren authentischen Lehramtes der apostolischen Sukzession, deren Inhabern und Mitgliedern der

19) Handbuch der katholischen Dogmatik. Erstes Buch. §§ 23 und 24 Überschriften. — Dieses Werk wird zitiert nach der Neuausgabe in Scheebens „Gesammelte Schriften" herausgegeben von Josef Höfer. Bd. 3 (Verlag Herder) Freiburg 1948.
20) Zitiert wird die 2. Auflage Rom 1875.
21) a. a. O. 12.
22) a. a. O. These 5 S. 30 ff.
23) a. a. O. 21 f.
24) a. a. O. 103 f.
25) a. a. O. 105.
26) a. a. O. 103 Anm. 1.
27) a. a. O. 103.

Hl. Geist noch in besonderer Weise verliehen ist[28]). Damit erkennt Franzelin neben Papst und Bischöfen auch die Gesamtheit der Gläubigen als Träger der Tradition an — aber nur in Abhängigkeit von den Bischöfen. Die Art und Weise, in der die Bischöfe Träger der Tradition sind, ist ihr authentisches Lehren und Predigen, — die Art, in der die Gesamtheit der Gläubigen das tut, ist ihre einhellige Lehre, ihr Konsens bezüglich einer Glaubenswahrheit, denn der Hl. Geist kann nicht die Gesamtheit der Kirche in Irrtum fallen lassen[29]). Wenn also alle Gläubigen einhellig zu irgendeiner Zeit eine Lehre als wahr glauben und festhalten, so ist das in sich bereits ein Beweis für deren Zugehörigkeit zur Tradition und damit zur Offenbarung[30]). Das wäre ein dogmatischer Traditionsbeweis. Franzelin argumentiert also: Christus hat seine Offenbarung der Kirche anvertraut, der Hl. Geist ist ihr verheißen und gegeben, um für den unversehrten und irrtumslosen Fortbestand dieser Offenbarung in der Kirche zu sorgen; wenn also die Gesamtheit der Gläubigen in Übereinstimmung mit den Bischöfen eine Glaubenslehre als wahr festhält, dann ist sie das auch, und dann ist das ein Zeichen ihres Enthaltenseins in der mündlichen Überlieferung und damit in der Offenbarung[31]).

Franzelins größter Schüler, Matth. Jos. Scheeben, baut auf seinem Lehrer fußend weiter. Die Übermittlung der Offenbarung erfolgt nach ihm in dem „einen organischen, die christliche Wahrheit in sich bewahrenden und darstellenden Gesamtkörper, der kirchlichen Gemeinschaft“ [32]). Dieser Gesamtkörper wird gebildet durch den kirchlichen Lehrkörper und durch den Glaubenskörper, durch die „ecclesia docens“ und die „ecclesia discens“: beide zusammen erst bilden die Gesamtkirche, und jeder von ihnen hat innerhalb der Gesamtkirche seine Aufgaben. Aufgabe des Lehrkörpers — das ist Aufgabe von Papst und Bischöfen — ist es, die Offenbarung authentisch zu bezeugen und autoritativ vorzuschreiben[33]); dazu sind sie durch das Charisma der Unfehlbarkeit vom Hl. Geist besonders ausgerüstet[34]). Aufgabe des Glaubenskörpers, das ist die Gesamtheit der Gläubigen, ist es, die Offenbarung privat gläubig zu bekennen[35]). Die Tätigkeit des Lehrkörpers erscheint als „Nach- und Forthallen des Wortes Gottes“, die des Glaubenskörpers als sein „Widerhall“ [36]). Aber „das Bekenntnis des Glaubenskörpers hat seine Kraft nicht bloß durch die Einwirkung des Lehrkörpers, sondern besitzt infolge der direkten Einwirkung des Hl. Geistes auf die Gläubigen eine innere relativ selbständige Kraft, und zwar in dem Maße, daß das einmütige Bekenntnis des ganzen Glaubenskörpers auch ebenso unfehlbar ein Zeugnis des Hl. Geistes repräsentiert, wie das ein-

28) a. a. O. 103.
29) a. a. O. 110.
30) a. a. O. 87 f.
31) Vgl. These 11 a. a. O. 96 und 110.
32) Handbuch der Katholischen Dogmatik. Erstes Buch. § 13 Nr. 168.
33) a. a. O. § 10 Nr. 113 und § 13 Nr. 170.
34) a. a. O. § 13 Nr. 182. — Die Priester rechnet Scheeben nur sehr indirekt zur „ecclesia docens“. „Selbständige Lehrer“ und „authentische Zeugen der Lehre Christi“ sind ihm „die Bischöfe allein“; die Priester sind wie die übrigen ordines nur „Lehrgehilfen“ und „offizielle Herolde“, deren ganze Lehrgewalt nur eine „Partizipation der bischöflichen ist und auch nur in Gemeinschaft mit dem Bischof resp. mit dessen Autorisation geübt werden soll und muß.“ (a. a. O. § 10 Nr. 115; vgl. Nr. 128, 138 und besonders Nr. 159). „Die autoritative Lehrvorschrift“, also die autoritative Entscheidung über die Wahrheiten der Lehre Christi, kommt den Priestern überhaupt nicht zu (Nr. 116 ff).
35) a. a. O. § 13 Nr. 170.
36) a. a. O.

stimmige Zeugnis des Lehrkörpers“ [37]). Hier kommt die „selbständige“ Bedeutung der Gesamtheit der Gläubigen noch stärker zur Geltung als bei Franzelin, und Scheeben betont diese Bedeutung mit demselben Grundgedanken wie sein Lehrer: die „Unverirrlichkeit, d. h. der Anspruch der unbedingten Irrtumsfreiheit“ kommt „finaliter zunächst und schlechthin dem Glaubenskörper zu“ [38]); dem Lehrkörper ist sie nur zugunsten des Glaubenskörpers verliehen als ein diesem letzten zukommendes Geschenk seiner Begnadigung. „In ordine intentionis gehört die der Kirche eigene Unfehlbarkeit zunächst und an erster Stelle dem Glaubenskörper und erst sekundär dem Lehrkörper; aber in ordine executionis kommt sie allerdings zuerst dem Lehrkörper und durch ihn dem Glaubenskörper zu“ [39]).

Dieser Grundeinstellung Scheebens entspricht seine Auffassung, daß „alle irgendwie am Leben und Besitze der Kirche teilnehmenden Glieder derselben, jedes in seiner Weise, an der Bezeugung und Fortpflanzung der Lehre teilnehmen können und sollen, so jedoch, daß die Nachfolger der Apostel stets als die berufenen und bevollmächtigten Hüter und Wächter den Strom der Überlieferung leiten und in seiner Reinheit bewahren.“ Die kirchliche Überlieferung „kann und soll in der Idee, freilich nicht immer in der Wirklichkeit, durch die g a n z e Kirche, d. h. durch die Tätigkeit aller Glieder erfolgen“ [40]). Die verschiedenen Formen und Träger der aktiven Überlieferung, also des Überlieferns, behandelt Scheeben in folgender Reihenfolge: (1) Am klarsten tritt eine Lehre als zur Tradition gehörig in Erscheinung, wenn sie vom gesamten Lehr- und Glaubenskörper festgehalten und geglaubt wird; diese Tatsache kommt zum Ausdruck in den Bekenntnisformeln (Symbolen) und den Lehrformeln der Katechismen der Gesamtkirche [41]). (2) Nicht immer werden alle Glaubenslehren so offen und klar weitergegeben; oft geschieht das auf anderen „speziellen“ Wegen [42]). Von solchen nennt Scheeben als ersten das „im Umkreise der einfachen Gläubigen allgemein und konstant vorhandene entschiedene Bekenntnis und Bewußtsein“ einer Lehre, den „sensus fidelium“; „denn dieser involviert in der Tat ein relativ selbständiges und unmittelbares Zeugnis des Hl. Geistes“ [43]). Und es kann sein, fügt Scheeben bei, daß zuzeiten der „sensus fidelium“ offenkundiger eine Glaubenswahrheit festhält als der Lehrkörper. Dennoch ist der „sensus fidelium“ zwar eine vollgültige, aber nur eine sekundäre Kundgebung der Tradition. (3) Primäre und ordentliche Erscheinungsform der Tradition ist die übereinstimmende autoritative Lehrverkündigung (Predigt) der authentischen Zeugen, also der Bischöfe und in Unterordnung unter sie und in Abhängigkeit von ihnen der Priester. Das gemeinsame Zeugnis sämtlicher Bischöfe ist vollgültiges und unfehlbares Zeugnis der Tradition, ja ist diese Tradition selbst, weil den Bischöfen in ihrer Gesamheit das „charisma veritatis“ zukommt und sie a u t o r i t a t i v e Zeugen der Offenbarungslehre sind. Neben dem Zeugnis der Bischöfe kann das der Priester unter Umständen mit einer gewissen relativen Selbständigkeit als Mittelfaktor zwischen der Lehre der Bischöfe

37) a. a. O. § 13 Nr. 171.
38) a. a. O. § 13 Nr. 182.
39) a. a. O.
40) a. a. O. § 15 Nr. 200.
41) a. a. O. § 23 Nr. 322.
42) a. a. O. § 23 Nr. 324.
43) a. a. O. § 23 Nr. 325.

und dem „sensus fidelium" hervortreten [44]). (4) Zentraler und juristisch vollkommener Repräsentant der Tradition ist der Apostolische Stuhl, der nach uralter kirchlicher Auffassung das Offenbarungsgut irrtumslos habituell festhält. Von jeher galt daher die Übereinstimmung mit der Lehre des Heiligen Stuhles als untrügliches Zeichen der Wahrheit [45]). Scheeben betrachtet die Römische Kirche neben den übrigen Kirchen als besonderen Traditionsträger; was sie immer oder wenigstens durch Jahrhunderte festhält, das ist wegen des dem römischen Bischof besonders versprochenen Beistandes des Hl. Geistes Tradition und damit Offenbarungsgut. Dabei hat Scheeben hier neben den unfehlbaren Kathedralentscheidungen des römischen Papstes besonders „ein gewisses aktuelles Normalzeugnis" der Römischen Kirche im Auge, das dadurch zustande kommt, „daß eine Lehre entschieden und konstant von den Päpsten als Glaubenswahrheit gelehrt, von den Gläubigen bekannt, von dem Klerus aber und namentlich von dem Kardinalskollegium, das an der Leitung der ganzen Kirche teilnimmt, bekannt und mitgelehrt wird" [46]). (5) Schließlich weist Scheeben neben dem Apostolischen Stuhl als „fundamentalem Zentrum und Hauptkonduktor der Tradition" [47]) eine besondere Stellung als „sekundären Hauptkonduktoren und Kanälen der Tradition" den Vätern und den von der Kirche anerkannten Theologen zu. Diese sind durch Natur und Gnade befähigt, den Inhalt der Offenbarung und der Tradition heller und tiefer zu erkennen und zu klären, und werden deshalb vom Lehrkörper als außerordentliche Hilfsorgane benützt, den Sinn der Offenbarung aufzuschließen und den Traditionsinhalt immer mehr ins allgemeine Bewußtsein einzuführen. Was daher von diesen Organen allgemein und konstant gelehrt wird, ist als der echte Ausdruck dessen zu betrachten, was der Lehrkörper selbst festhält, wenn auch zum Teil bisher nur implicite und habituell [48]).

Neben der Darstellung dieser verschiedenen Erscheinungsformen und Kanäle der dogmatischen Tradition ist bei Scheeben noch von besonderer Bedeutung seine klare Erkenntnis der b e s o n d e r e n Stellung des Lehrkörpers und darin wieder des Papstes der Tradition gegenüber. Es ist nach Scheeben die besondere Aufgabe der Nachfolger der Apostel, den Inhalt der auf verschiedene Weise überlieferten Tradition „für die ganze Kirche als einheitliches und allgemein verbindliches Gesetz des Glaubens vorzuschreiben, zu promulgieren und zu handhaben" [49]). „Durch richterliche Entscheidung" können und sollen sie das „Zeugnis der kirchlichen Überlieferung" „zur vollen Geltung bringen und ihm allgemeine Achtung verschaffen". In dieser Tätigkeit ist die „ecclesia docens" nicht mehr nur Kanal des Traditionsinhaltes, sondern auch aktiver Regulator der Tradition. Diese regulative Tätigkeit kommt allein der „ecclesia docens" im engen Sinne zu, also dem Papst in seinen Kathedralentscheidungen und der Gesamtheit der Bischöfe auf den allgemeinen Konzilien [50]).

Scheeben unterscheidet ausdrücklich „zwischen der Überlieferung als dem vorausgehenden, bedingenden, vermittelnden Momente und der eigent-

44) a. a. O. § 23 Nr. 327 und 328.
45) a. a. O. § 23 Nr. 332.
46) a. a. O. § 23 Nr. 332—334.
47) a. a. O. § 23 Nr. 341.
48) a. a. O. § 23 Nr. 341—349.
49) a. a. O. § 15 Nr. 210.
50) a. a. O.

lichen Lehrverkündigung oder der Vorlegung des durch die Überlieferung Empfangenen als dem nachfolgenden, bedingten, abschließenden Momente“ [51]). Das erste geschieht „durch die Tätigkeit aller Glieder“ der Kirche, das zweite „geht wesentlich und formell an die Gesamtkirche von der in ihr und über ihr stehenden Autorität aus“; das erste wird „von der Masse der Zeugen“, das zweite „mehr von der einheitlichen Zentralgewalt getragen“ [52]). Dabei ist es wichtig, beide Dinge zwar klar auseinanderzuhalten, aber sie nicht auseinanderzureißen, als ob sie wesentlich getrennte Gegensätze wären. Im Gegenteil: ordentlicherweise vollzieht sich die Promulgation des Glaubensgesetzes, also die Vorlegung des durch die Überlieferung empfangenen Glaubensinhaltes, „ipso facto durch die ordentliche und allgemeine Ausübung des Lehr- und Predigtamtes (das ordinarium und universale ecclesiae docentis magisterium, s. Conc. Vat.) oder, was dasselbe ist, durch die lebendige Lehrtradition“ [53]). Wenn beide also auch auf das engste zusammengehören, so darf doch der formelle Unterschied zwischen Überlieferung und Vorlegung der überlieferten Wahrheit nicht übersehen werden. Denn erst bei klarer Beachtung dieses Unterschiedes kann man die Stellung des Papstes der Tradition gegenüber richtig umschreiben; aus diesem Unterschied folgt für Scheeben nämlich, „daß der Papst persönlich nicht in derselben Weise und Vollkommenheit Träger der Tradition wie oberster Richter des Glaubens ist“ [54]). Ihm allein kommt persönlich die höchste Autorität als Richter in Glaubenssachen zu, insofern sein Urteil allgemein und absolut verbindliche Gesetzeskraft hat [55]), d. h. auf die Tradition angewandt: er allein kann persönlich durch unfehlbares richterliches Urteil entscheiden, welche Wahrheiten zur Tradition gehören, aber er ist „nicht der einzige Träger und Kanal der Tradition, sondern nur ein Hauptkanal neben anderen“ [56]). Mithin war es für Scheeben „höchst töricht und frevelhaft, Pius IX. im Hinblick auf den Anspruch der Unfehlbarkeit des Urteils das Wort in den Mund zu legen: „La tradizione sono io“ = die Tradition bin ich“ [57]).

Was Franzelin nur indirekt ausgesprochen hat, daß die „conservatio“ des unversehrten Traditionsinhaltes typische Aufgabe des kirchlichen Lehramtes ist, während die Weitergabe und Verbreitung, die „propagatio“, allen Gliedern der Kirche zukommt, das hat Scheeben klar herausgearbeitet. Er hat dadurch die besondere und unvertretbare Stellung und Aufgabe des Lehrkörpers dem Glaubenskörper gegenüber scharf herausgestellt und betont, ohne deswegen die Aufgaben und die Bedeutung des letzten innerhalb der Gesamtkirche zurücktreten lassen zu müssen oder gar auszuhöhlen. Franzelin war in diesem Punkte noch nicht zu letzter Klarheit gelangt; daher nahm er gegenüber mißverständlichen Formulierungen Newmans über

51) a. a. O. § 15 Nr. 198.
52) a. a. O. § 15 Nr. 200.
53) a. a. O. § 28 Nr. 403. — Nach Scheeben kann also das Überliefern einen Akt der unfehlbaren Verkündigung einer Lehre durch das „magisterium ordinarium“ einschließen, dann nämlich, wenn eine Wahrheit von der gesamten „ecclesia docens“ einhellig als Offenbarungsgut gelehrt und weitergegeben wird. Das ist genau das Gegenteil von Deneffes Auffassung: dort bestand Überlieferung in der unfehlbaren Verkündigung einer Lehre, bei Scheeben dagegen kann im ganz allgemeinen Überliefern einer Wahrheit ein Akt unfehlbarer Verkündigung eingeschlossen sein.
54) a. a. O. § 23 Nr. 337.
55) a. a. O. § 10 Nr. 122.
56) a. a. O. § 23 Nr. 337.
57) a. a. O.

die Stellung der Laien innerhalb der Kirche noch eine starke Abwehrstellung ein. Newman aber ist in seinem berühmt gewordenen Rambler-Artikel des Jahres 1859 „Über das Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens“ [58]) der Vertreter einer zweiten Theologengruppe, die in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts auf das Problem der Tradition ihr Augenmerk richtete. Er weiß sich Möhler und damit der katholischen Tübinger Schule nicht weniger verpflichtet als den beiden von ihm sehr verehrten römischen Jesuiten Passaglia und besonders Perrone.

Der Traditionsbegriff der katholischen Tübinger Schule, also das, was Joh. Seb. Drey, Joh. Adam Möhler, Joh. Kuhn, Anton Berlage und Franz Anton Staudenmaier über Tradition lehrten [59]), hat R. Geiselmann eingehend in seinem Werke „Lebendiger Glaube aus geheiligter Überlieferung“ [60]) dargestellt. Die wesentliche Erkenntnis dieser Theologen ist die, daß Tradition etwas Lebendiges, stets Gegenwärtiges ist, nämlich die unter dem Beistand und dem Einfluß des Hl. Geistes erfolgende, in jedem Augenblick der Kirchengeschichte sich vollziehende Tätigkeit des Bewahrens und Weitergebens des der Kirche von Christus anvertrauten Offenbarungsinhaltes. Bei dieser Tätigkeit wird sich die Kirche immer neu des Offenbarungsinhaltes bewußt, den sie immer tiefer erfaßt und immer klarer in Begriffe faßt. Überlieferung ist für die Tübinger also in erster Linie nichts der Vergangenheit Angehöriges, sondern etwas Gegenwärtiges, etwas der Kirche stets Gegenwärtiges. Daher erkennt man Überlieferung nicht in erster Linie aus Dokumenten der Vergangenheit — diese sind nur Zeugen der einst gegenwärtigen Überlieferung und ihres damaligen Standes —, sondern man erkennt dogmatische Überlieferung in erster Linie aus dem lebendigen Glauben der augenblicklichen Kirche. Newman stützt sich auf diese Auffassung und nimmt sie in seinen Traditionsbegriff hinein; er zitiert dafür in dem obengenannten Rambler-Artikel einige Ausführungen aus Möhlers Symbolik in folgender Zusammenfassung: „Der göttliche Geist, der die Kirche leitet und belebt, erzeugt durch seine Vereinigung mit dem Menschen in diesem einen Instinkt, einen besonderen christlichen Takt, der ihn zu jeder wahren Lehre hinführt. Dieser ‚sensus communis‘, das kirchliche Bewußtsein, ist die Tradition im subjektiven Sinne des Wortes. Was ist also Tradition in diesem Sinne? Der eigentümliche in der Kirche vorhandene und durch sie sich fortpflanzende christliche Sinn, der jedoch nicht ohne seinen Inhalt zu denken ist, der sich vielmehr an seinem und durch seinen Inhalt gebildet hat, so daß er ein erfüllter Sinn zu nennen ist. Die Tradition ist das fortwährende in den Herzen der Gläubigen lebende Wort“ [61]).

Dieses Möhlerzitat hat Newman nicht direkt aus der Symbolik übernommen, die er selbst offenbar nicht gelesen hat, sondern es ist ihm durch

---

58) Zitiert nach „John Henry Kardinal Newman: Ausgewählte Werke“, herausgegeben von Dr. M. Laros im Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz. Bd. 3 übertragen von Dr. Max Hofmann, S. 198—239.

59) Nach Grabmann scheint der Traditionsbegriff der Tübinger Schule „auf Scheeben keinen wahrnehmbaren Einfluß ausgeübt zu haben“. Scheeben habe, so fährt Grabmann fort, „den Überlieferungsbegriff des Konzils von Trient unter dem Einfluß der nachtridentinischen Theologie und des klassischen Werkes seines Lehrers, des Kardinals Franzelin, in tiefer selbständiger Gedankenarbeit in seiner ganzen Inhaltsfülle entwickelt“. Anmerkung zu § 22 von Buch 1 der Scheebenschen Dogmatik in der genannten Neuausgabe von Höfer Bd. 3 S. 153.

60) Matthias-Grünewald-Verlag Mainz 1942.

61) § 3 des genannten Artikels; a. a. O. 215 f.

das Werk des römischen Jesuitendogmatikers Johannes Perrone über die Möglichkeit der Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariens aus dem Jahre 1847 [62]) bekannt geworden [63]). Perrone versucht hier — sieben Jahre vor der Definition durch Pius IX. — nachzuweisen, daß diese Lehre feierlich als Glaubenssatz verkündet werden kann. Das kann nur geschehen, so argmentiert er, wenn sie in der Offenbarung enthalten ist; die Offenbarung aber bewahrt die Kirche in „dem geschriebenen wie dem mündlich überlieferten Worte Gottes", die sie auch beide in gleicher Weise unfehlbar erklärt [64]). „Um also eine Wahrheit dogmatisch entscheiden zu können, ist es durchaus notwendig, daß wenigstens unbezweifelte Anzeichen und Spuren, sei es nun in der Heiligen Schrift oder in der Tradition hervorleuchten" [65]). Im 2. und 3. Kapitel des „theologisch-kritischen Teiles" seiner Schrift behandelt Perrone ausführlich die Frage, wie die Kirche erkennen kann, daß eine Wahrheit in der Tradition enthalten ist. Zunächst betont er, daß die Tradition nicht mit ihren Hilfsmitteln und Quellen verwechselt werden darf, d. h. „mit den verschiedenen Arten und Weisen, wodurch wir zu ihrer Kenntnis gelangen". „Tradition und Quellen derselben sind zwei ganz verschiedene Dinge; das eine ist der Gegenstand, in sich betrachtet, das andere das Hilfsmittel oder die Quelle, wodurch wir zu jenem gelangen" [66]). Die Frage, was Tradition eigentlich sei, stellt sich Perrone hier nicht ausdrücklich. Er nimmt Tradition einfach als etwas Gegebenes hin und faßt sie passivisch als die Summe einer Reihe von Offenbarungswahrheiten, die die Kirche von Christus und den Aposteln erhalten, unversehrt bewahrt und durch die Reihenfolge der Bischöfe den Nachkommen übergeben hat. „Das geschah aber teils durch die persönliche Ausübung des Lehramtes, teils durch die Gewohnheit oder Praxis, teils durch die vorhandenen Gebräuche und andere Mittel dieser Art, so daß die katholische und apostolische Lehre der allgemeinen Masse der Kirche sozusagen inoculiert und eingepflanzt wurde, wie die Speise, die sich in Nahrungsstoff umwandelt und verändert oder auch, um uns eines jetzt gebräuchlichen Ausdrucks zu bedienen, in dem Körper der Kirche inkarniert wurde" [67]). Um nun die auf diese Weise in der Kirche mündlich bewahrten und überlieferten Offenbarungswahrheiten zu erkennen, gibt es verschiedene Hilfsmittel, die Perrone Quellen der Tradition nennt. Als solche Quellen zählt der römische Dogmatiker auf: „Die Schriften der Väter, die liturgischen Bücher, die Festtage, die Martyrerakten, das allgemeine fortdauernde Bewußtsein der Gläubigen, auch die positiven und negativen Zeugnisse der Häretiker, die archäologischen Denkmäler, . . . endlich das fortwährende und lebendige Lehramt der Kirche, welches unter allen die erste Stelle einnimmt" [68]). Von diesen verschiedenen „Quellen" darf keine ausgeschlossen und keine

---

62) „De immaculato B. Mariae Virginis conceptu." Rom 1847. — Da ich die lateinische Ausgabe in den Bibliotheken Westdeutschlands nicht bekommen konnte, zitiere ich nach der deutschen Übersetzung von Dr. Aegid Dietl und Bernhard Schels: „Ist die unbefleckte Empfängniß der seligsten Jungfrau Maria dogmatisch definirbar?" Regensburg (Verlag Manz) 1849.

63) Vgl. Perrone a. a. O. 189. Die Stelle ist der französischen Ausgabe „Symbolique" Besançon 1836 entnommen.

64) a. a. O. 181.

65) a. a. O. 184.

66) a. a. O.

67) a. a. O. 188 f.

68) a. a. O. 184. — Vgl. 193: „Somit sind außer den Schriften der Väter mehrere Quellen vorhanden, aus denen die Kirche die göttliche und apostolische Tradition bzgl. dogmatischer Wahrheiten mit Bestimmtheit schöpfen und auf welche sie sich, um Quästionen zum Glaubensdogma zu erheben, stützen kann."

als allein gültige Traditionsquelle aufgestellt werden; sie alle zusammen enthalten und zeigen uns „die altehrwürdige, apostolische und göttliche Überlieferung". „Und in dieser Hinsicht pflegen einige, um das Vorhandensein irgendeiner Tradition anzugreifen, ganz unrichtig sich auf das Stillschweigen der Väter zu berufen oder hinwiederum i h r e Autorität, die übrigen Quellen gleichsam ausschließend, einzig und allein anzuführen. Wie, wenn dieses Stillschweigen auf eine andere Weise vollkommen ersetzt und ergänzt wird?" [69]) Wie die Schriften der Väter nicht die einzige Erkenntnisquelle der Tradition sind, so auch nicht die anderen angeführten Hilfsquellen; bisweilen wirken diese Quellen in vereintem Bunde zusammen, um uns Kenntnis von mündlich überlieferten Lehren zu geben, bisweilen aber auch getrennt [70]).

Eine besondere Bedeutung mißt Perrone — entsprechend dem Ziele seines Buches, die Definierbarkeit der Immaculata Conceptio B. M. V. nachzuweisen — unter den Traditionsquellen dem „allgemeinen Bewußtsein der Gläubigen" bei [71]). „Die ausgezeichnetsten Theologen behaupten einstimmig, daß diesem allgemeinen Bewußtsein sehr große Beweiskraft innewohne" [72]). Als Beweis legt er Ausführungen von Melchior Cano, Gregor von Valencia und Petavius vor, verweist er weiter auf Epiphanius, Hieronymus, Augustinus sowie Vinzenz von Lerin und schließt zusammenfassend mit der stark an Melchior Cano angelehnten Formulierung: „Dies bleibt sicher und ausgemacht: in Sachen des Glaubens ist das allgemeine Bewußtsein der Gläubigen von größter Bedeutung" [73]). Daß dem wirklich so ist, belegt Perrone sodann mit einer Reihe von Tatsachen aus der Dogmengeschichte. Schon Papst Stephan berief sich gegen Cyprian für die Gültigkeit der Ketzertaufe auf die Tradition, und doch gab es zu seiner Zeit noch keine Väterzeugnisse, die eine derartige Tradition dartaten, sondern diese bestand einzig in der Praxis des größeren Teiles der Christenheit; noch mehr gilt das von der Entscheidung Nikolaus I., daß selbst die von Ungläubigen gespendete Taufe gültig sei, eine Auffassung, gegen die sich leicht bedeutende Väterzitate — Perrone erwähnt Tertullian und Hieronymus — anführen ließen [74]). Dasselbe gilt von der heute allgemein festgehaltenen Lehre von der rein geistigen Natur der Engel, wozu er bemerkt: „Die Gelehrten wissen, welch große Meinungsverschiedenheit bis zum IV. Lateranense bei den griechischen wie bei den lateinischen Vätern und nicht minder bei den Kirchenschriftstellern betreffs der Natur der Engel obwaltete" [75]). Ebensowenig lassen sich die auf dem Tridentinum wenigstens indirekt definierte Lehre von der Unauflöslichkeit der Ehe, die Lehre von der Trennung gültig geschlossener, aber nicht vollzogener Ehen durch das feierliche Gelübde sowie das „privilegium Paulinum" aus den Schriften der Väter einwandfrei nachweisen; im Gegenteil: in ihrem Schrifttum und sogar in den Beschlüssen von Provinzialkonzilien verschiedener Kirchen finden sich dagegen sehr gewichtige Zeugnisse [76]). „Und doch müssen wir be-

---

69) a. a. O. 185.
70) a. a. O. 184 f.
71) a. a. O. 190 f.
72) a. a. O. 191.
73) a. a. O. 192.
74) a. a. O. 194 f.
75) a. a. O. 195.
76) a. a. O. 198.

kennen und für gewiß annehmen, daß die Lehre von der gänzlichen Untrennbarkeit der gültig geschlossenen und vollzogenen Ehe der Gläubigen auf göttlicher und apostolischer Tradition beruhe. Denn also verlangt es der tridentinische Beschluß“ [77]). Also können in all diesen Fällen nur das beständige Lehramt der Kirche und das allgemeine Bewußtsein der Gläubigen die Hilfsmittel sein, durch die wir die „göttliche und apostolische Tradition“ erkennen können [78]). Perrone ist es auch, der das in dieser Hinsicht geradezu klassische Beispiel in die Literatur einführt [79]), wo die Gläubigen fast gegen die „ecclesia docens“ eine unfehlbare Lehrentscheidung des Papstes im Sinne ihres allgemeinen Glaubens erlangt haben: die Entscheidung Benedikts XII. über die beseligende Anschauung Gottes, die den vollkommen gereinigten Seelen bereits vor dem Jüngsten Tage zuteil wird, — eine Entscheidung, die das Florentinum wiederholte. Die Ansicht der meisten Väter war anders oder mindestens sehr unklar; die scholastischen Schulen waren verschiedener Meinung. Als Johann XXII. in mehreren Predigten des Jahres 1331 zu Avignon privat die entgegengesetzte Ansicht vertrat, verursachte er damit unter den Gläubigen Frankreichs eine solche Aufregung, daß der französische König Philipp VI. ein theologisches Gutachten der Sorbonne einforderte. Dieses verteidigte die Überzeugung des Volkes als richtig, so daß Johann XXII. auf seinem Sterbebette seine Ansicht widerrief und Benedikt XII. schließlich in seiner unfehlbaren Apostolischen Konstitution „Benedictus Dominus“ vom 29. 1. 1336 im Sinne des Volksglaubens und damit gegen die Ansicht vieler Theologen und Väter entschied. Perrone bemerkt zu diesem Beispiel: „Bei all diesen Schwierigkeiten hilft das beständige Lehramt der Kirche und außerdem der allgemeine Sinn der Gläubigen; diese behielten von Anfang an die Lehre, daß die gereinigten Seelen sofort zur Anschauung Gottes und zum Genuß dieser Gnaden zugelassen würden, in ihrem Geiste so fest, daß sie schon durch die bloße Kontroverse, die unter Johann XXII. sich erhob und deren Entscheidung so lange hinausgezögert wurde, innerlich nicht wenig verletzt wurden“ [80]).

Auf diese Ausführungen Perrones stützt sich N e w m a n in seinem Artikel über das Zeugnis der Laien in Fragen des Glaubens. Zu dem zuletzt zitierten Beispiel des römischen Dogmatikers bemerkt er noch, daß hier also die ununterbrochene Reihe der Bischöfe nichts zur Klarheit dieser Lehre beitrug, sondern daß sie sich nur im „consensus fidelium“ klar offenbarte und daß bei der endgültigen Definition „zwar nicht nach ihrer Meinung und nach ihrem Rat gefragt, daß aber ihr Zeugnis angezogen, ihr Fühlen berücksichtigt, ihre Ungeduld, so hätte ich fast gesagt, gefürchtet wurde [81]). Deshalb und wegen des treuen Festhaltens der Gläubigen an der Gottheit Christi in den 60 Jahren des 4. christlichen Jahrhunderts, da in der lehrenden Kirche fast allgemein der Arianismus herrschte, dem damals die meisten Bischöfe, wie der spätere Kardinal meint, zuneigten, hat Newman sich für seinen Teil daran gewöhnt, großes Gewicht auf den „consensus fidelium“ zu legen, „weil die Gemeinschaft der Gläubigen einer der Zeugen

77) a. a. O. 199.
78) a. a. O.
79) a. a. O. 195—198.
80) a. a. O. 197 f.
81) Newman a. a. O. 212.

für die Tatsache der Überlieferung geoffenbarter Wahrheiten ist, und weil ihr ‚consensus' in der ganzen Christenheit die Stimme der unfehlbaren Kirche ist" [82]).

In seinen Studien, so gesteht er, war es ihm „eine große Schwierigkeit, daß er gewisse Teile der definierten kirchlichen Lehre bei kirchlichen Schriftstellern nicht finden konnte" [83]). Und diese Schwierigkeiten bezogen sich nicht nur auf Lehren, die im späteren Verlauf der Kirchengeschichte von der Kirche unfehlbar vorgelegt wurden, sondern auch auf solche, die bereits in den ersten Jahrhunderten ihre lehramtliche Festlegung erhielten, so z. B. das Dogma der heiligsten Dreifaltigkeit und das der Rechtfertigung. Er legte diese Schwierigkeit bei seinem ersten Besuche in Rom 1846 u. a. P. Perrone vor und stellte fest, daß P. Perrone diese Schwierigkeit durchaus anzuerkennen und zu ihrer Bewältigung „großes Gewicht auf das zu legen schien, was er als den ‚sensus' und ‚consensus fidelium' ansah, als Ausgleich für jeden etwaigen Mangel an patristischen Zeugnissen für verschiedene Punkte des katholischen Dogmas" [84]). Die Geschichte des Arianismus scheint Newman „das treffendste Beispiel", das er „zur Erhärtung von P. Perrones Feststellung finden konnte, die Stimme der Tradition komme manchmal weder durch Konzilien, noch durch Väter, noch durch Bischöfe, sondern allein durch den ‚communis fidelium sensus' zum Ausdruck". „Ich sehe also in der Geschichte des Arianismus ein Musterbeispiel von einem Zustand der Kirche, in dem wir, um die Überlieferung der Apostel kennenzulernen, auf die Gläubigen zurückgreifen müssen . . . . Ihre Stimme ist die Stimme der Tradition" [85]). Wie Perrone betont Newman dabei, daß diese Übereinstimmung der Gläubigen nicht etwa das einzige Erkennungszeichen der Tradition sei; nein: „die apostolische Tradition, die der ganzen Kirche in ihren verschiedenen Organen und Ämtern per modum unius anvertraut ist, tritt in verschiedenen Zeiten auf verschiedene Weise hervor: bald durch den Mund der Bischöfe, bald durch die Kirchenlehrer, bald durch das Volk, bald durch die Liturgie, die Riten, Zeremonien und die Gewohnheiten, auch durch Ereignisse, Streitigkeiten, Bewegungen und all die anderen Erscheinungen, die unter dem Namen Geschichte zusammengefaßt werden. Daraus folgt, daß keiner dieser Kanäle der Tradition geringschätzig behandelt werden darf" [86]).

Was versteht Newman näherhin unter „communis fidelium sensus"? Er sagt es im § 3 seines genannten Rambler-Artikels: „Ihr ‚consensus' ist anzusehen als ein Zeugnis für die Tatsache des apostolischen Dogmas (d. i. offenbar hier eines „dogma materiale"), als ein Instinkt oder phronaema, tief im Busen des mystischen Leibes Christi, als eine Führung durch den Heiligen Geist, als eine Antwort auf ihre Gebete, als ein Gefühl der Eifersucht gegen den Irrtum, den er sofort als ein Ärgernis empfindet" [87]). Er wächst dadurch, daß die Gläubigen im katholischen Katechismus unterrichtet werden, ist also in Glaubenssachen „das Spiegelbild oder Echo des Klerus" (hier aufgefaßt als „ecclesia docens"), der besonders in Zeiten, da die „ecclesia docens" in großen Teilen ihrer Vertreter schwankte, mit un-

82) a. a. O. 205 f.
83) a. a. O. 206.
84) a. a. O. 207.
85) a. a. O. 218.
86) a. a. O. 206.
87) a. a. O. 215.

wandelbarer Treue das früher von ihr Gehörte festhielt und gegen alle Einflüsterungen bewahrte [88]). „Denn ich behaupte", sagt Newman an anderer Stelle, „wenn sie (die Gläubigen) nicht, wie der hl. Hilarius sagt, vom Augenblick ihrer Taufe an im orthodoxen Katechismus unterrichtet gewesen wären, hätten sie niemals den Abscheu, den sie gezeigt haben, vor der glaubensfeindlichen . . . Lehre empfinden können" [89]). Hat Newman bereits in diesem Punkte die unvertretbare Aufgabe der „ecclesia docens" richtig festgehalten, so betont er weiter: „Ich gebe durchaus zu, daß die Gabe der Beurteilung, Unterscheidung, Definition, Verkündigung und Einschärfung irgendeines Teiles der Tradition einzig und allein bei der ‚ecclesia docens' liegt" [90]). Damit ist auch die zweite unvertretbare Aufgabe des Lehramtes gewahrt: es ist der authentische Zeuge und der autoritative Lehrer bzw. Richter in Glaubenssachen und behält dadurch auch innerhalb der Tradition seine von der Allgemeinheit der Gläubigen nicht zu übernehmende Sonderstellung. Obwohl das Lehramt der Kirche bei seinen unfehlbaren Entscheidungen in keiner Weise von den Gläubigen abhängig ist, hat es sich, wie Newman bemerkt, doch vor der Definition der Immaculata Conceptio auch nach dem allgemeinen Glauben der Gläubigen erkundigt und erwähnt diesen ausdrücklich in der Definitions-Enzyklika: ein Zeichen, daß das kirchliche Lehramt trotz seiner Unabhängigkeit vom Glauben der Allgemeinheit der Gläubigen ihn doch berücksichtigt [91]). Warum? Weil auch er ein Ausdruck der göttlichen Tradition sein kann, und zwar besonders bei jenen Glaubenswahrheiten, die sich auf den Inhalt des Gottesdienstes beziehen [92]).

In neuester Zeit hat sich im Zusammenhang mit der Definition der Assumptio B. M. V. M. Dominikus K o s t e r O.Pr. in seinem Buche „Volk Gottes im Wachstum des Glaubens" [93]) eingehend mit der Frage der Überlieferung beschäftigt. Er unterscheidet zunächst wie die meisten Theologen heute zwischen der objektiven und der aktiven Überlieferung [94]). Die objektive Tradition wird in drei Stadien dargestellt, denen auch eine dreifache aktive Überlieferung entspricht. Objektive Glaubensüberlieferung bedeutet „an erster Stelle den Glaubensgehalt dessen, was die Kirche in ihrem Glaubensschatz anvertraut erhalten hat, sowohl in den hl. Schriften als auch in der nichtschriftlichen Überlieferung des Hl. Geistes an die Kirche als die Braut Christi" [95]). Dieser Glaubensgehalt kann „in Worten oder in symbolischen Handlungen, in konkreten oder in begrifflichen Ausdrücken, im Erzählungs-, Lied-, Legenden-, Abhandlungsstil, in Lehrurteilen, in Bild oder Spruch, gesprochen oder geschrieben, in passenden oder weniger passenden Worten" enthalten sein und erhalten werden und

88) a. a. O. 237.
89) a. a. O. 218.
90) a. a. O. 206.
91) a. a. O. 213f; vgl. 237.
92) a. a. O. 237.
93) Heidelberg (Kerle-Verlag) 1950.
94) a. a. O. 94.
95) a. a. O. 93 f. — Koster fährt fort: „Dieser Glaubensinhalt bildet die geistige Nahrung der Gläubigen, den Großteil des ihnen zugedachten übernatürlichen Gemeingutes, und daher auch das, was das Lehramt als treuer Verwalter allen zu erhalten, zu erklären und vorzulegen schuldet" (94). Die Formulierung „G r o ß t e i l des . . . übernatürlichen Gemeingutes" ist mir hier unverständlich; denn was die Kirche als treuer Verwalter an Glaubensinhalt zu erhalten, zu erklären und vorzulegen schuldet, ist nach dem Tridentinum und Vaticanum und nach dem Dekret „Lamentabili" (Denz. 2021) doch seinem G e s a m t inhalt nach die den Aposteln zuteil gewordene Offenbarung, die ihrerseits vollständig in der Hl. Schrift und den mündlichen Überlieferungen enthalten ist (Denz. 783 und 1787).

kann „im Früh- oder Spätalter der Kirche bekannt werden“ [96]). „An zweiter Stelle bezeichnet das Wort Glaubensüberlieferung den einzelnen Inhalt der . . . Glaubenshinterlage, insofern er gleichsam auf dem Wege ist, in das Glaubensbewußtsein der Kirche zu treten, oder auch insofern die Kirche sich ihm gegenüber in dem Sinne lernend verhält, daß sie ihn ausdrücklich kennenlernt“ [97]). „An dritter Stelle meint das Wort Glaubensüberlieferung aber auch das einzelne Glaubensgut, in das die hl. Kirche im Laufe der Zeit durch den Glaubenssinn vom Hl. Geiste eingeführt wurde und mit dem sie daher ausdrücklicher bekannt und vertraut ist als mit dem, in das sie noch nicht auf diese Weise eingeführt wurde“ [98]). Diesen drei Stadien der objektiven Überlieferung entspricht eine dreifache aktive Glaubensüberlieferung. „Zunächst die allgemeine und einfache Überlieferung, die darin besteht, daß den Gläubigen die hl. Schriften . . . zugänglich gemacht sind und ihnen bestimmte symbolische Gebräuche, die hl. Sakramente und andere gottesdienstliche Feiern . . . von Anfang an eigentümlich sind oder im Laufe der Zeit es wurden.“ Diese erste Art der aktiven Überlieferung macht sich negativ dadurch bemerkbar, daß sie „eine Lehre oder Praxis als töricht, unkirchlich und unbesonnen erklärt“ [99]). Die zweite Art der aktiven Überlieferung ist „genauer und präziser als die erste“; Koster nennt sie die „unvollendete aktive Überlieferung“. „Sie kann ebenfalls positiv und negativ erfolgen. Positiv ist sie bei einer konstanten Lehre des Lehrkörpers, bei einer konstanten Lehre oder Praxis der Römischen oder der gesamten Lateinischen Kirche, bei einer einhelligen Erklärung eines Schrifttextes, bei einer allgemeinen und konstanten Praxis der Gläubigen, bei einer der allgemeinen Ansicht der Väter und der Theologen entsprechenden Lehre, bei einer gebilligten theologischen Meinung, ohne daß ausdrücklich erklärt wäre, daß die betreffenden Lehren . . . von Gott geoffenbart und daher von allen ausdrücklich zu glauben seien. Negativ dagegen ist diese Überlieferung, wenn die direkt entgegenstehenden Lehren und Verfahrensweisen als verwegen und falsch, dem Irrtum oder der Häresie nahekommend bezeichnet werden“ [100]). „Die dritte Art der aktiven Überlieferung ist die vollendete“, d. i. „die unfehlbar entscheidende und eindeutig den ausdrücklichen Glauben fordernde Vorlegung“. Sie geschieht positiv hauptsächlich durch „konziliare oder päpstliche Entscheidungen“, negativ durch die „Erklärung, daß eine Lehre oder Praxis häretisch oder irrig ist“ [101]). Aus dieser Begriffsbestimmung ergibt sich für Koster, „daß die gesamte objektive Glaubensüberlieferung keineswegs immer, noch in der ganzen Kirche, noch bei ihrem Großteil, noch bei den Hirten ausdrücklich und genau bekannt sein muß. Es genügt und ist immer der Fall, daß sie, in anderen Wahrheiten verborgen, von einem Teil der Kirche beständig und unverfälscht weitergegeben wird, weil die Kirche unfehlbar ist in der Bewahrung der Überlieferung“ [102]).

Als „objektive“ Überlieferung bestimmt also Koster wie die meisten Theologen den in der Gesamtoffenbarung enthaltenen Glaubensschatz; dabei

96) a. a. O. 83.
97) a. a. O. 94.
98) a. a. O.
99) a. a. O. 95.
100) a. a. O. 95 f.
101) a. a. O. 96.
102) a. a. O. 97.

unterscheidet er, und das geschieht sonst selten in diesem Zusammenhang, drei Entwicklungsstadien, in denen der Glaubensschatz sich seiner Erkenntnis durch die Kirche gegenüber befindet: 1. die mehr allgemeine, die Einzellehren unbewußt einschließende Kenntnis der Offenbarung, 2. das langsame tiefere Eindringen in den Inhalt und das damit verbundene allmähliche Kennenlernen von immer mehr Einzelwahrheiten, und schließlich 3. den sicheren und durch das unfehlbare Lehramt als richtig garantierten Besitz auch dieser Einzelwahrheiten. Warum er diese ungewohnte Unterscheidung macht, gibt er auch an: weil diese drei Bedeutungen von Glaubenstradition die objektive Überlieferung in den drei Stadien darstellen, in denen ihr der Glaubenssinn der Kirche begegnet. Und dieser „Glaubenssinn der Kirche" hat nach Koster eine ganz entscheidende Bedeutung für die Erkenntnis der Tradition.

Bevor wir aber darauf näher eingehen, muß die Begriffsbestimmung von „aktiver Überlieferung" durch Koster näher erläutert werden. Während viele Theologen — von den bisher behandelten besonders Ternus, Franzelin und Scheeben — unter aktiver Überlieferung zunächst die verschiedenen Akte des Weitergebens des Offenbarungsinhaltes durch die Jahrhunderte von Geschlecht zu Geschlecht verstehen — eine Ansicht, die von der Formulierung des Tridentinums begünstigt wird, wonach die „Überlieferungen von den Aposteln . . . wie von Hand zu Hand bis auf uns gekommen sind" [103]) —, versteht Koster darunter ähnlich wie Deneffe und Dieckmann die Vorlage der Überlieferung durch die Kirche. Diese geschieht entsprechend den drei Stadien, in denen sich die Erkenntnis der Kirche gegenüber dem Überlieferungsgut befindet, in dreifacher Form: vollendet durch die unfehlbare Vorlage einer Wahrheit durch den Papst oder ein allgemeines Konzil, unvollendet durch die allgemeine Lehre der Kirche, jedoch noch ohne die ausdrücklich verpflichtende Vorlage als Offenbarungswahrheit durch das unfehlbare Lehramt, und allgemein durch die einfache, gewissermaßen nicht genauer erklärende Darbietung der in der Hl. Schrift schriftlich niedergelegten Offenbarung und der sich in Gottesdienst und christlichem Leben auswirkenden mündlichen Überlieferung. Kurz gesagt, fällt also aktive Überlieferung nach Koster mit der autoritativen, wenn auch nicht immer unfehlbaren Vorlegung des Offenbarungsinhaltes zusammen [104]). Die Art und Weise, wie dieser Traditionsinhalt durch die Jahrhunderte weitergegeben wird, besteht in den verschiedenen Arten, wie die Kirche die Offenbarung den Gläubigen zu glauben vorlegt: entweder mehr allgemein und implicite oder schon genauer erschlossen, wenn auch noch nicht unfehlbar und endgültig formuliert, oder ausdrücklich die „fides divina" jedes Gläubigen fordernd. Franzelins und Scheebens Unterscheidung zwischen „propagatio" des Offenbarungsinhaltes, die allen Gliedern der Kirche zukommt, und „promulgatio" desselben, die nur dem Lehramt zukommt, hat Koster nicht. Für ihn ist die aktive Überlieferung nur Sache des (ordentlichen wie des außerordentlichen) Lehramtes der Kirche; denn jede

103) Denz. 783.
104) Hier liegt der große Unterschied zwischen Kosters Auffassung und der Deneffes; dieser erkennt als Glaubensüberlieferung nur die unfehlbare Vorlegung des Überlieferungsinhaltes an.

Vorlegung ist Funktion des Lehramtes, niemals solche des Glaubenskörpers [105]).

Diese Auffassung Kosters überrascht um so mehr, als er mit Franzelin und Scheeben, mit Möhler, Perrone und Newman bei der Erkenntnis des in der Tradition enthaltenen Glaubensinhaltes dem Glaubenskörper eine sehr wesentliche Aufgabe zuerkennt. Die Erkenntnis des Offenbarungsinhaltes erfolgt nach Koster allein durch den „Glaubenssinn" [106]). Um diesen Satz richtig zu verstehen, ist es nötig, den Begriff „Glaubenssinn" bei Koster genau zu umschreiben [106*]). Die entscheidende Stelle, von der aus das am besten geschehen kann, scheint der Schluß des 2. Kapitels des Aufsatzes „Der Glaubenssinn der Hirten und der Gläubigen" zu sein [107]). „Der Glaubenssinn besteht in der Glaubenskraft und den drei Gaben des Heiligen Geistes: der Glaubensweisheit, dem Glaubensverständnis und der Glaubenskenntnis. Er ist es, der den einheitlichen Glaubensgeist in der Kirche bewirkt. Das ist seine grundlegende kirchlich-soziale Aufgabe. Durch ihn wird die Kirche vom Hl. Geiste in die Dinge des Glaubens eingeführt. Diese kirchlich-soziale Funktion wird in etwas verschiedener Weise vom Glaubenssinn der Hirten und dem der Gläubigen erfüllt. Daher ist der Glaubenssinn der Hirten von dem der Gläubigen nicht in sich, sondern im Hinblick auf seine Funktion in der Kirche verschieden" [108]). Danach ist auszugehen von dem, was Beumer „subjektiven Glaubenssinn" nennen möchte [109]). Darunter versteht Koster die Tugend des Glaubens (die Glaubenskraft) zusammen mit den drei genannten Gaben des Heiligen Geistes. Beumer wird sicher mit seiner Ansicht recht behalten, wenn er dazu bemerkt, daß diese Anschauung zwar als theologische These diskutiert, aber nicht, wie Koster will [110]), als durch Thomasstellen und Formulierungen des Tridentinums, Vaticanums und der Enzyklika „Mystici corporis" bewiesen und daher als Lehre der Kirche hingestellt werden kann [111]). Worauf es Koster jedoch ankommt, dürfte außer Zweifel sein, die Tatsache nämlich, daß die Offenbarungswahrheiten nicht mit der natürlichen Vernunft, auch nicht mit der reinen Glaubenskraft ohne heiligmachende Gnade, sondern nur durch einen zutiefst vom Hl. Geist erfüllten und durchwehten übernatürlichen Glauben in ihrer ganzen Tiefe und ihren Zusammenhängen richtig erkannt werden können [112]). Das gilt sowohl für den Einzelchristen

---

105) Während die erste und dritte der von Koster genannten Vorlegungsarten mehr autoritativ befehlend sind, könnte man die zweite Art mehr als autoritativ-zulassend bezeichnen. Die Kirche läßt den Lehrkörper, die Römische Kirche, den Glaubenskörper, die Väter und und Theologen unbeanstandet, sie oft sogar durch indirekte Akte des obersten Lehramtes fördernd, bestimmte Lehren vortragen und dem Glauben als sicheres Offenbarungsgut nahebringen.

106) a. a. O. 78 f, 100, 104: „Dem einheitlichen Glaubenssinn obliegt es, den Offenbarungscharakter einer Wahrheit ans Licht zu bringen." Vgl. weiter 111, 121, 134, 137, 142.

106*) Wie bereits Johannes Beumer S.J. in seinem Aufsatz: „Glaubenssinn der Kirche?" (Trierer Theologische Zeitschrift Bd. 61, Heft 5/6, 129—142) ausführt, ist die genaue Bestimmung dessen, was Koster unter „Glaubenssinn" versteht, deshalb schwierig, weil er darunter verschiedene zwar miteinander zusammenhängende, aber nicht zusammenfallende Begriffsinhalte zusammenfaßt, ohne jeweils klar auszusprechen, was in jedem einzelnen Fall genau mit diesem Wort gemeint ist. Da ich Koster teilweise anders verstehe als P. Beumer, muß ich meine Auffassung hier trotz des genannten Artikels näher darlegen.

107) „Volk Gottes im Wachstum des Glaubens" 59—143.

108) a. a. O. 92.

109) Beumer a. a. O. 130.

110) Besonders 68 des genannten Buches.

111) Beumer a. a. O. 136—138.

112) „Volk Gottes im Wachstum des Glaubens" 117 spricht Koster im Hinblick auf den Glaubenssinn allgemein von dem „lebendigen von der Liebe beseelten Glauben" und a. a. O. 120 von der zur Erkenntnis der Glaubenswahrheit „erforderlichen besonderen Erleuchtung und Bewegung des Hl. Geistes".

wie für die ganze Kirche. Denn von diesem subjektiven Glaubenssinn muß jeder erfüllt sein, der einfache Gläubige, wie der Theologe, wie der Bischof und selbst der Papst, wenn er in die Glaubenswahrheiten eindringen will; insofern ist der Glaubenssinn „der Art nach einer“ [113]). Weiter ist leicht einzusehen, daß dieser vom Hl. Geist gewirkte Glaubenssinn innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft normalerweise zu übereinstimmender Beurteilung der Offenbarungswahrheiten führt; dadurch entsteht innerhalb der Kirche der „consensus“ bezüglich der Offenbarungswahrheiten, ihres näheren Verständnisses, der in ihnen enthaltenen Einzelwahrheiten und der sich aus ihnen ergebenden religiösen Praxis. In diesem Sinne spricht die Kirche selbst in ihren Lehrurkunden vom „consensus ecclesiae“ [114]) oder vom „universus ecclesiae sensus“ [115]), was Koster mit „einheitlichem“ bzw. „gesamtem Glaubenssinn der Kirche“ übersetzt [116]). Beumer möchte für diesen Tatbestand von „objektivem Glaubenssinn“ sprechen, den er genauer als „die einheitliche Glaubensäußerung der Gesamtheit der Gläubigen“ erklärt [117]). Von diesem „Glaubenssinn der Kirche“ spricht Koster sehr oft; „er ist das unerläßliche Organ der Kirche für den gesamten Inhalt der Glaubensüberlieferung“ [118]). Dabei bleibt unklar, ob Koster außer der Beeinflussung der einzelnen Gläubigen durch den Hl. Geist zur rechten Erfassung der Glaubenswahrheiten noch eine besondere Wirksamkeit des Hl. Geistes innerhalb der Gesamtkirche annimmt, durch die der Glaubenssinn der Kirche gewirkt wird. Er spricht, soweit ich sehe, nirgends von einer solchen eigenen Wirksamkeit des Hl. Geistes in der Gesamtkirche, scheint sie aber doch stillschweigend vorauszusetzen.

Den Glaubenssinn der Kirche betrachtet Koster näher in seinem Verhältnis zur Glaubensüberlieferung [119]) und zur unfehlbaren Lehrentscheidung der Kirche [120]). Er stellt fest, daß er in verschiedenen Formen vorliegen kann: als Glaubenssinn der einfachen Gläubigen, oder als solcher der einfachen Gläubigen zusammen mit den Vätern und Theologen, oder als solcher der Hirten, oder schließlich als solcher der Gläubigen und der Hirten zusammen [121]). Damit soll der Tatsache Rechnung getragen werden, daß sich im Laufe der Kirchengeschichte manchmal auf Grund der (direkten oder indirekten) Einwirkung des Hl. Geistes eine gemeinsame Glaubensüberzeugung bezüglich gewisser Offenbarungswahrheiten gebildet hat, die sich auf die einfachen Gläubigen, auf die Theologen und die Bischöfe erstreckte. Manchmal jedoch hat sich solch gemeinsame Glaubensüberzeugung zunächst nur unter den Bischöfen oder nur unter den Vätern oder nur unter den Theologen gebildet, während die Gläubigen erst nachher von ihren Hirten über diese ihre gemeinsame Glaubensüberzeugung unterrichtet wurden. Es gibt nach Koster aber auch Fälle — und hier erwähnt er besonders den bereits von

113) a. a. O. 111; vgl. 117.
114) Denz. 787.
115) Denz. 874.
116) a. a. O. 124 f — S. 139 setzt er „Glaubenssinn“ gleich „Übereinstimmung in dem einen Glauben“, wie Koster selbst eine Thomas-Stelle übersetzt.
117) Beumer a. a. O. 130 — Franzelin bezeichnet diese Tatsache mit „conscientia fidei, catholicus intellectus, ecclesiasticus sensus, fides scripta in cordibus, sapientia non scripta, conscientia fidei communis, scopus ecclesiasticus“: These 11 seines Werkes „Tractatus de divina traditione et scriptura“.
118) a. a. O. 121 und oft.
119) „Volk Gottes im Wachstum des Glaubens“ 93—122.
120) a. a. O. 122—143.
121) a. a. O. 111; 113—119.

Perrone und Newman behandelten Fall der Konstitution Benedikts XII. „Benedictus dominus“ [122]) —, in denen sich die gemeinsame Glaubensüberzeugung zunächst nur unter den einfachen Gläubigen gefunden hat, die dann durch päpstliche Entscheidung zur Glaubenspflicht für alle Mitglieder der Kirche erhoben wurde. Ähnlich wie Scheeben, Perrone und Newman ist Koster der Meinung, daß jede Art eines solchen Konsenses oder, wie er sagt, daß jede Art solch gemeinsamen Glaubenssinnes Zeichen und Beweis dafür ist, daß die davon festgehaltene Wahrheit sich wirklich in der Überlieferung findet, also Offenbarungsgut ist [123]). Um die Kirche zur Erkenntnis der einzelnen Wahrheiten der Glaubensüberlieferung gelangen zu lassen, wählt der Hl. Geist bald diesen, bald jenen Weg: bald läßt er die Kirche durch den gemeinsamen Glaubenssinn der Hirten, bald durch den der Väter oder der Theologen, bald durch den der einfachen Gläubigen eine Wahrheit als geoffenbart erkennen. Es ist Aufgabe der Kirche, jede Art von Glaubenssinn als „Zeugen für die Glaubensüberlieferung“ [123*]) anzuerkennen, jeder dieser Möglichkeiten ihre Aufmerksamkeit zuzuwenden und sich willig vom Hl. Geiste auf den von ihm gewollten Wegen in die tiefere Erkenntnis des überlieferten Glaubensgutes einführen zu lassen [124]). Dabei betont Koster ganz besonders, daß auch der gemeinsame Glaubenssinn der einfachen Gläubigen für sich allein ein vollgültiger Zeuge für das Vorhandensein einer Glaubensüberlieferung ist [125]).

Jedoch ist der Glaubenssinn der einfachen Gläubigen oder der der Väter oder der Theologen für sich allein genommen in anderer Weise Erkenntnismittel für eine in der Überlieferung enthaltene Offenbarungswahrheit, als der der Hirten. Der gemeinsame Glaubenssinn der Hirten ist nach Koster in sich unfehlbar [126]), der der einfachen Gläubigen und der Väter und der Theologen ist für sich allein genommen nicht unfehlbar, sondern ist „richtig und sicher“ [127]); damit auch er unfehlbar wird, muß sich mit ihm der Glaubenssinn der Hirten oder der des Papstes verbinden [128]), d. h. genauer gesagt: er muß von dem Glaubenssinn der Hirten oder dem des Papstes beurteilt [129]), angenomm [130]) und anerkannt [131]) werden. Wenn also der gemeinsame Glaubenssinn der Hirten eine Lehre als in der Überlieferung enthaltene Offenbarungswahrheit festhält, dann steht damit in sich unfehlbar fest, daß diese Lehre wirklich geoffenbart ist und „fide divina“ geglaubt werden muß. Wenn dagegen der gemeinsame Glaubenssinn der einfachen Gläubigen, der Väter oder der Theologen oder aller dieser zusammen eine Wahrheit als geoffenbart lehrt, so ist dieser gemeinsame Glaubenssinn darin zwar „richtig und sicher, d. h. irrtumslos“ [132]), aber um alle Gläubigen zur fides divina ihr gegenüber zu verpflichten, ist noch die unfehlbare Vorlage durch das Lehramt notwendig, d. h. muß diese Wahrheit durch den Glau-

122) a. a. O. 125—128.
123) a. a. O. 134.
123*) a. a. O. 128.
124) a. a. O. 112 f, 125, 126 f, 128 und öfter.
125) z. B. a. a. O. 125, 126 ff und öfter.
126) a. a. O. 99, 107, 109, 113, 119, 120.
127) a. a. O. 99, 100, 107, 108, 121, 123.
128) a. a. O. 128; vgl. 108, 123.
129) a. a. O. 51, 108, 120, 128 und öfter.
130) a. a. O. 120, 128.
131) a. a. O. 108, 128.
132) a. a. O. 109.

benssinn der Hirten oder wenigstens des Papstes als der Glaubenssinn der Kirche über diese Wahrheit anerkannt sein [133]). Der Glaubenssinn der Hirten bedarf keiner besonderen Anerkennung, „weil er aus sich derjenige des Lehramtes und damit der maßgebende der ganzen Kirche ist" [134]); „ohne den Glaubenssinn der Hirten, d. h. der Bischöfe oder wenigstens des Papstes kann keine unfehlbare Lehrentscheidung erfolgen" [135]).

Wenn Koster sich auch nirgends ausdrücklich darüber äußert, ob das Lehramt der Kirche seiner Meinung nach mit dem Glaubenssinn der Bischöfe bzw. dem des Papstes zusammenfällt, so muß man das doch als sicher annehmen. Neben den eben angeführten Stellen spricht dafür, daß er den „sensus pastorum" „Glaubenssinn des Lehramtes" nennt [136]), und daß er schreibt: „Der einheitliche Glaubenssinn der Hirten vollzieht die kollektive Funktion des unfehlbaren Urteils" [137]). Wie es vom Glaubenssinn der Hirten heißt, daß er den der Gläubigen beurteilen und anerkennen muß, so heißt es auch vom Lehramt der Kirche, daß es „den Glaubenssinn beurteilt und bewertet" [138]), und von den Trägern des Lehramtes, daß sie Richter sind „des Glaubensinhaltes wie der Wege, auf denen er der Kirche bekannt wurde" [139]). Für das Urteil über eine von seiten der Gläubigen eingeführte Verehrung oder Andacht ist der Glaubenssinn der Bischöfe maßgebend [140]). Alle diese Aussagen können, so scheint mir, nur bedeuten, daß nach Kosters Auffassung der Glaubenssinn des Papstes und der Bischöfe Grundlage ihres unfehlbaren Lehramtes ist [141]). In diesem Punkte unterscheidet sich Kosters Ansicht wesentlich von der Scheebens und von der heute allgemeinen Ansicht der Theologen, die die Unfehlbarkeit der Bischöfe bzw. des Papstes und die ihnen von Gott gegebene Befähigung zu ihrem unfehlbaren Urteil nicht auf ihren Glaubenssinn, sondern auf das ihnen mit ihrem Amte verliehene „charisma veritatis" zurückführen. Dieses ist ebenfalls eine Gabe des Hl. Geistes, aber eine vom Gnadenstand unabhängige „gratia gratis data", während der „subjektive" Glaubenssinn nach Kosters ausdrücklicher Darlegung in seinem vollen Ausmaß nur den im Stande der Gnade lebenden Gläubigen zukommt [142]). Da der „einheitliche Glaubenssinn" nur eine Folge des „einzelnen privaten Glaubenssinnes" ist [143]), kann er sich nur auf solche Bischöfe erstrecken, die sich im Stande der Gnade befinden. Noch deutlicher wird das beim Papst: nach Koster kann nur ein im Stande der Gnade lebender Papst den vollen Glaubenssinn haben; wenn also der Glaubenssinn des Papstes die Grundlage seiner Unfehlbarkeit wäre, könnte der Papst nur dann unfehlbare Lehrentscheidungen geben, wenn er die

133) a. a. O. 128.
134) a. a. O. 108; vgl. 109, 129.
135) a. a. O. 128 f.
136) „Theologie, Theologien und Glaubenssinn" in Theologie und Seelsorge Heft 2 (1943), 87.
137) „Volk Gottes im Wachstum des Glaubens" 120; vgl. 101.
138) a. a. O. 104.
139) a. a. O. 124; vgl. 125.
140) a. a. O. 135 f.
141) Einige andere Stellen könnten vielleicht andeuten, daß Koster zwischen Lehramt und einheitlichem Glaubenssinn der Bischöfe doch einen gewissen Unterschied sehen will (z. B. a. a. O. 51, 111, 124, 134 f). Das würde unsere weiteren Ausführungen jedoch nicht entwerten, solange die Behauptung aufrechterhalten wird, daß der Glaubenssinn der Bischöfe a u s s i c h der des Lehramtes und unfehlbar ist.
142) „Volk Gottes im Wachstum des Glaubens" 92 f Anm. 28: „Der gläubige ... Mensch im Stande der Todsünde kann vom Hl. Geiste erleuchtet werden, aber nicht im Sinne des vollen Glaubenssinnes, sondern in dem Sinn, daß er zu ihm gelangt, um dann der Vorzüge des Glaubenssinnes sich erfreuen zu können." — Vgl. 141.
143) a. a. O. 102.

heiligmachende Gnade besäße. Aus dieser Überlegung geht, so scheint mir, hervor, daß nicht der Glaubenssinn im Sinne Kosters, sondern nur die Amtsgnade des „charisma veritatis" die Grundlage der Unfehlbarkeit des Papstes und der Bischöfe ist. Dieses darf aus den angeführten Gründen auch nicht als notwendig mit ihrem Glaubenssinn verbunden gedacht werden; es kommt auf Grund des Amtes wesensnotwendig auch d e n Hirten zu, die nicht den vollen Glaubenssinn im Sinne Kosters besitzen.

Zum Schluß sei noch auf zwei weitere Punkte aufmerksam gemacht, in denen sich Kosters Auffassung von den von ihm mehrfach zitierten Theologen Scheeben, Perrone und Newman unterscheidet. Diese sind alle gleichmäßig der Meinung, daß die Hirten in ihrem Urteil von dem Konsens der Gläubigen absolut unabhängig sind. Koster betont zwar auch, daß „der Glaubenssinn des Papstes nicht einfach gezwungen war, dem Glaubenssinn der Gläubigen nachzugeben, so daß seine Meinung nur der Abklatsch der Glaubensmeinung der Gläubigen gewesen wäre, wie die Modernisten ... lehren" [144]), aber er ist doch der Ansicht, daß das Lehramt der Kirche „geradezu gehalten ist, den Glaubenssinn der Gläubigen zu berücksichtigen" [145]). Daher spricht er von „der pflichtmäßigen Berücksichtigung des Glaubenssinnes der einfachen Gläubigen durch das Lehramt" [146]). Zu welchem Ergebnis das Lehramt bei dieser Berücksichtigung des Konsenses der Gläubigen über eine bestimmte Lehre kommt, hängt nach Koster offenbar allein von dem Glaubenssinn des Lehramtes ab, aber tatsächlich wird das Lehramt bei einem wirklich einheitlichen Glaubenssinn der Gläubigen die betreffende Lehre diesem entsprechend entscheiden, weil nach Koster ja der Glaubenssinn der einfachen Gläubigen einer der Wege des Hl. Geistes ist, eine Offenbarungswahrheit zum Bewußtsein der Kirche zu bringen. In diesem Sinne spricht er „vom Recht des Hl. Geistes, das er hat, sich auf die ordentliche Weise des Glaubenssinnes der einfachen Gläubigen wie dessen der Väter und Theologen vernehmlich zu machen hinsichtlich einer Wahrheit, die im Schatze der Überlieferung enthalten ist" [147]).

Schließlich unterscheidet sich Koster von allen vorher behandelten Theologen darin, daß es nach seiner Ansicht mindestens einen Fall in der Dogmengeschichte gibt, in dem der Glaubenssinn der einfachen Gläubigen „ganz originell ohne vorherige Kenntnis von anderer Seite als erster den geoffenbarten Sachverhalt kundmachte" [148]). Nach Scheeben ist der Konsens des Glaubenskörpers der „Widerhall" des Lehrkörpers, nach Newman sein Echo; bei Koster kann er ganz selbständig und originär eine in der Überlieferung enthaltene Offenbarungswahrheit aus sich erkennen. Aus dieser Anschauung erklärt sich wohl auch Kosters Betonung, daß der allgemeine Konsens der Gläubigen aus sich nie unfehlbar ist, während Franzelin und Scheeben — wie bereits Beumer bemerkt [149]) — in diesem Falle von einer „infallibilitas in credendo" sprechen können.

So ähnlich die Ansichten der behandelten Theologen in manchen Punkten sind, so sehr unterscheiden sie sich in anderen voneinander. Eines jedoch

144) a. a. O. 129.
145) a. a. O. 124.
146) a. a. O. 129; vgl. 125, 134, 136.
147) a. a. O. 136.
148) a. a. O. 127.
149) Beumer a. a. O. 142.

dürfte sich für die weitere theologische Denkarbeit über den Traditionsbegriff als wichtiger Hinweis aus unserer Skizze ergeben: soll der Gesamtbegriff „Glaubensüberlieferung" immer klarer erkannt werden, so müssen vier oder gar fünf Fragenkomplexe unterschieden werden: (1) der Inhalt der Überlieferung, (2) die Art und Weise des Überlieferns, (3) die Vorlegung des überlieferten Offenbarungsinhaltes und (4) die Frage: wie erkennt die Kirche die Einzelinhalte des Überlieferungsgutes? Mit der Klärung dieser Frage hängt schließlich auch (5) die Erkenntnis zusammen, wie ein dogmatischer „Traditionsbeweis" geführt werden muß. Der Umstand, daß diese Fragen bisher meist ohne klare Einzelzielsetzung miteinander vermischt wurden, ist sicher mit daran schuld, daß der in sich schwierige Begriff der Tradition auch heute noch der Theologie so wenig klar faßbar ist.

Der Kirchenbegriff des kanonischen Rechts

Versuch einer methodologischen Begründung

Von Bernhard Panzram, Regensburg

WER EINMAL die Notwendigkeit erkannt hat, daß die Kirchenrechtswissenschaft einer gediegenen theologischen Grundlegung bedarf [1]), wird nicht das geringste dagegen einzuwenden haben, wenn ein so allgemeintheologischer Begriff wie der der Kirche auch eine allgemeintheologische Wesensbeschreibung und Definition erhält. Der Kirchenbegriff ist ja nicht nur im Kirchenrecht, sondern auch in der Fundamentaltheologie, der Dogmatik und außerdem zum mindesten noch in der Bibelwissenschaft und der Kirchengeschichte zu behandeln. So ist es ein allgemeiner Brauch geworden, daß die Kanonisten bei der Behandlung des Kirchenbegriffs sich in größerem oder kleinerem Ausmaße solcher allgemeintheologischer Erklärungen bedienen. Eine der interessantesten Wesenserklärungen der Kirche gibt uns Klaus Mörsdorf [2]). Sie geht weit über die Lehren seines Vorgängers hinaus und gipfelt in dem Satz: „Die Kirche ist das in hierarchischer Ordnung lebende neue Gottesvolk zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden."

Formal handelt es sich hier um eine Nominaldefinition im Wundtschen Sinne, insofern das zu erklärende Wort „Kirche" durch den synonymen Ausdruck „Gottesvolk" ersetzt wird, obwohl diese Bezeichnung dem System des Kirchenrechts im strengen Sinne fremd ist. Die Berechtigung dieser Definition im Rahmen eines Kirchenrechtssystems liegt in der Tatsache begründet, daß die in erster Linie von der Bibelwissenschaft bearbeiteten Schriften des Neuen Testaments ja auch das ius divinum positivum enthalten, das neben dem Naturrecht die Richtschnur des positiv kirchlichen (= menschlichen) Rechts ist. Außerdem sind den höheren Semestern der Theologiestudenten, die mit dem Studium des Kirchenrechts beginnen, die Begriffsinhalte jener beiden erklärenden neutestamentlichen Ausdrücke bereits geläufig, so daß mit deren Hilfe tatsächlich eine — theologische — Erklärung des Kirchenbegriffs möglich ist.

Demgegenüber bleibt aber zum mindesten ein theoretisches Interesse an der Frage, deren Erörterung dieser Artikel dienen soll, ob nämlich die Kirchenrechtswissenschaft im strengen Sinne nicht doch über ausreichende wissenschaftliche Mittel verfüge, mit deren Hilfe sich eine selbständige synthetische Realdefinition der Kirche gewinnen ließe. Denn: Jede selbständige Wissenschaft erarbeitet ihre Definitionen nach ihrer eigenen Methode und paßt sie nach ihren eigenen Maßstäben in ihr wissenschaftliches System ein. Methode und System einer Wissenschaft entsprechen

1) Vgl. Klaus Mörsdorf, Zur Grundlegung des Rechts der Kirche, in: Münchener Theologische Zeitschrift 3 (1952) 329—348.
2) Lehrbuch des Kirchenrechts auf Grund des Codex Juris Canonici. 1. Band (6. Aufl. Paderborn 1949) 20—26.

sich wie Form und Inhalt. Wenn z. B. die kanonistische Wissenschaft dazu übergehen würde, öfters die Methode der Dogmatik zu gebrauchen, würde sie selbst zu einem Teil der Dogmatik werden. Man würde sie dann richtiger als kanonische Theologie bezeichnen. — Was die kirchliche Rechtswissenschaft über den „rechtlichen Begriff der Kirche" erarbeitet hat — meist in dem oben angedeuteten theologischen Sinne —, wurde wohl ziemlich umfassend und sehr übersichtlich ausgebreitet von August Hagen in seinen Prinzipien des katholischen Kirchenrechts, Würzburg 1949, S. 7—26; dazu: E. Fogliasso et R. Naz, s. v. Église, in: Dictionnaire de Droit Canonique. Fasc. 25 (Paris 1950) 158—171.

I.

Wenden wir uns zunächst einmal dem Kirchenbegriff des Juristen zu. Für den Staatsrechtler sind „Kirchen" nur die religiösen Gemeinschaften oder auch Körperschaften des öffentlichen Rechts, sofern sie die staatliche Anerkennung als Kirchen besitzen. Die Verschiedenheit der religiösen Bekenntnisse ist staatsrechtlich unerheblich. Für den Völkerrechtler dagegen ist die staatliche Anerkennung der Kirche nur von zweitrangiger Bedeutung. Er faßt zuerst die Fähigkeit der Gemeinschaft ins Auge, Recht zu produzieren, und erkennt in ihr sowohl eine gesetzgebende Obrigkeit als auch gesetzunterworfene Untertanen. Diesen Charakter der Rechtsgemeinschaft hat die Kirche mit den Staaten gemeinsam. Der wesentliche Unterschied besteht darin, daß die Rechtsgemeinschaft eines Staates durch das Staatsgebiet, die Rechtsgemeinschaft der Kirche dagegen durch das Bekenntnis der Kirchenmitglieder näher bestimmt und zugleich begrenzt wird [3]). Diese juristische Definition paßt jedoch nicht nur auf die römisch-katholische Kirche, sondern auch auf die griechisch-katholische Kirche und jede einzelne der protestantischen Kirchen; sie paßt aber z. B. auch auf den Mohammedanismus.

Die größte Weite hat wohl der Kirchenbegriff, der in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung zur Herrschaft gekommen ist. Hier mußte man eine Definition finden, die sowohl die protestantischen Kirchen als auch die römisch-katholische Kirche umfaßte, weil ja diese allein die geschichtliche Verbindung mit Christus herstellt. So gewöhnte man sich daran, zunächst einmal zwischen „Kirche im dogmatischen Sinn" und „Kirche im historischen Sinn" zu unterscheiden, und verstand dann etwa unter „Kirche im geschichtlichen Sinne" das gesamte Christentum im weitesten Umfang, nämlich „den nunmehr durch neunzehn Jahrhunderte hindurchgreifenden geschichtlichen Beziehungskomplex, der mit dem Wirken Jesu und der Apostel anhebt" [4]). Da der Mohammedanismus gleichfalls Beziehungen zum Christentum hat und Christus sogar als den größten Vorläufer des Propheten anerkennt, gehört auch der Islam in diesem geschichtlichen Sinne zur „Kirche". Die katholischen Kirchenhistoriker gehen zwar formell von einem anderen Kirchenbegriff aus; materiell aber beschreiben sie gleichfalls in ihren Kirchengeschichten das gesamte Chri-

---

[3]) Vgl. Heinrich Brandweiner, Die christlichen Kirchen als souveräne Rechtsgemeinschaften. Graz-Wien o. J., 14—18.
[4]) Karl Heussi, Kompendium der Kirchengeschichte. 9. Aufl. Tübingen 1937, 4.

stentum: vornehmlich natürlich die katholische Kirche, daneben aber auch die im Schisma und in der Reformation abgespaltenen Denominationen — und nicht zuletzt auch den Islam.

Bei den dogmatischen Kirchendefinitionen der Reformatoren steht die Gemeinschaft derer im Vordergrund, „die durch das Wort überwunden werden", die Gemeinschaft der von Gott Erwählten. Bei der Leipziger Disputation war Luther 1519 noch für die Formulierung des Jan Hus eingetreten, die Kirche sei die „universitas praedestinatorum". Die Confessio Augustana beschreibt die Kirche als „congregatio sanctorum, in qua evangelium recte docetur et recte administrantur sacramenta". Der von Melanchthon beeinflußte Martin Chemnitz unterschied die ecclesia late dicta als sichtbare Kirche von der ecclesia stricte dicta als unsichtbare Kirche und definierte diese als „coetus vere in Christum credentium . . .".

Die ihm folgenden Lutherischen Dogmatiker nannten dann die ecclesia visibilis den „coetus vocatorum". Dem steht im Heidelberger Katechismus gegenüber der „coetus ad vitam electus". Die anglikanische Kirche definierte sich als „visibilis coetus fidelium" [5]). Dieses den Reformatoren geläufige Wort „coetus" stellte der hl. Cardinal Robert Bellarmin an den Anfang seiner bekannten Kirchendefinition: „Coetus hominum unius et eiusdem fidei christianae professione et eorundem sacramentorum communione colligatus, sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii Pontificis." Der erste Teil dieser Definition ist so vorsichtig formuliert, daß er auch die Billigung der Reformatoren finden konnte. Die Gemeinschaft der Menschen, die zusammengehalten wird durch das Band desselben Glaubens und durch den Gebrauch derselben Sakramente, kann man sowohl im protestantischen als auch im katholischen Sinne als „Kirche" bezeichnen. Bellarmin fügte dann aber das für die katholische Kirche wichtige Unterscheidungsmerkmal hinzu, daß diese Gemeinschaft nämlich außerdem noch zusammengehalten werde durch das Band der Hierarchie, so daß also das Kirchenvolk unter der Leitung der legitimi pastores und besonders des einen Christi in terris vicarius, des Papstes in Rom, stehe. Es ist auffällig, daß Bellarmin eine direkte Aussage über die Gründung der Kirche durch Christus vermeidet, daß er die Einsetzung der Sakramente durch Christus verschweigt und auch das ewige Ziel, den Zweck der Kirche nicht ausdrücklich hervorhebt.

In diesem Mangel der Bellarminschen Definition ist aber der praktische Vorteil ihrer weiteren Verwendungsmöglichkeit enthalten. Denn der Körperschaftsbegriff, wie er von den Anhängern der Reformation in ihrem Gegensatz zur katholischen Kirche immer klarer ausgeprägt worden ist, hat erheblich zur Bildung der sog. genossenschaftlichen Rechtstheorie beigetragen, nach der jede organisierte Gemeinschaft Recht erzeugen kann: Die Gemeinschaftsordnung wird Rechtsordnung. Aber diese auf Aristoteles zurückgehende Theorie erwies sich schon im neunzehnten Jahrhundert als ausgesprochene Stütze des Positivismus. Und der Positivismus leugnete sowohl das Naturrecht als auch das positiv von Gott geoffenbarte Recht. Er anerkannte also nur das von der zuständigen staatlichen Obrigkeit gesetzte, positive menschliche Recht. Die positivistischen Anschauungen waren

5) Cf. RGG III (2. Aufl. 1929) 799 ff. und RprThK 10 (3. Aufl. 1901) 335—41.

auch in der genossenschaftlichen Rechtstheorie lebendig. Danach galt als Recht nur, was innerhalb einer organischen Gemeinschaft als allgemein gültige Norm produziert wurde. Man versteht jetzt leicht, warum die Bellarminsche Kirchendefinition auch von akatholischen und sogar positivistisch eingestellten Juristen angewendet werden konnte; sie umgeht nämlich vorsichtig die Offenbarungstatsachen und bringt nur die wesentlichsten äußeren Merkmale, die leicht als in der organisierten (kirchlichen) Gemeinschaft vorhanden registriert werden konnten.
Man darf diese Ausführungen aber nicht pressen und vielleicht sogar daraus entnehmen wollen, daß diese Definition selbst schon aus positivistischem Geist geformt worden wäre. Das wäre grundfalsch. Schon die Tatsache, daß Bellarmins Definition seit Jahrhunderten für die Wissenschaft von hohem Wert war und nicht nur von Juristen und Kanonisten, sondern auch von Dogmatikern und Fundamentaltheologen gern gebraucht wurde. spricht dagegen.

II.

Mit dem Zusammenbruch des nationalsozialistischen Regimes ist zum mindesten in Deutschland der Positivismus auf zwei seiner wichtigsten Herrschaftsgebiete ad absurdum geführt worden. Seit Generationen wurden die Soldaten so geschult, daß sie die ihnen von ihren Vorgesetzten erteilten Befehle kritiklos und widerspruchslos durchzuführen hatten. „Befehl ist Befehl!" Im Interesse der militärischen Ordnung hatte der Soldat jedes Nachdenken über den Befehl zu unterlassen. „Der Vorgesetzte denkt, der den Befehl erteilt; der Soldat hat zu gehorchen!" 1945 aber wurde mancher Soldat dafür zur Rechenschaft gezogen und bestraft, weil er entsprechend dieser ihm eingedrillten Überzeugung einen folgenschweren Befehl in militärischem Gehorsam durchgeführt hatte, ohne ihn zu durchdenken und einen vorhandenen Widerspruch zu höheren sittlichen Normen oder allgemein-menschlichen Grundsätzen zu beachten.
Im Rechtsleben war das genau so. Nicht nur in Deutschlands hohen Schulen, sondern auch außerhalb des Reiches war der Jurist seit Generationen im Rechtspositivismus geschult worden. Er ging in die Praxis mit der ihm anerzogenen Überzeugung, daß jedes von der zuständigen Regierung verfassungsmäßig erlassene Gesetz im Interesse der Rechtsordnung durchzuführen wäre. „Gesetz ist Gesetz!" Ein Maßstab von transzendenten Rechtsnormen, zu denen auch das „Naturrecht" gezählt wurde, gab es für die Positivisten nicht. 1887 fragte Christian Meurer in der Literarischen Rundschau: „Welcher Rechtsphilosoph operiert denn heute noch mit dem ius naturale?" (S. 305). Und der jüngst verstorbene sozialdemokratische Politiker und Justizminister der Weimarer Republik Gustav Radbruch, der zuletzt Professor der Rechtswissenschaft in Heidelberg war, hat — wie andere Positivisten auch — gelehrt, daß sogar Härten in Kauf genommen werden müßten, weil ja „selbst das ungerechte Recht nicht zwecklos" wäre und weil das Recht auch ohne Rücksicht auf seine Gerechtigkeit schon durch seine Geltung einen Zweck erfüllte, nämlich den der Rechtssicherheit. „Ihn muß mit dem Gefühl erfassen, wer sich mit der Jurisprudenz aussöhnen will" [6]).

---

6) Einleitung in die Rechtswissenschaft. 7. u. 8. Aufl. (1929) 211.

Was aber war aus diesen Grundsätzen unter der Herrschaft des Nationalsozialismus geworden? 1945 wurden deutsche Juristen dafür zur Verantwortung gezogen und mußten „für die Sünden ihrer Lehrer büßen". — Radbruch hat den Zusammenbruch des Rechtspositivismus und die „Auferstehung des Naturrechts" ehrlich eingestanden: „Der Positivismus, den wir schlagwortmäßig zusammenfassen können in der Formel „Gesetz ist Gesetz", hat die deutsche Rechtswissenschaft und Rechtspflege wehrlos gemacht gegen noch so große Grausamkeit und Willkür, sofern sie nur von den damaligen Machthabern in der Form eines Gesetzes gebracht wurden, ja noch für die nachträgliche rechtliche Bereinigung der Wirkungen solchen gesetzlichen Unrechts entstehen aus dem noch weiterlebenden Positivismus immer neue Schwierigkeiten" [7]). Der Rechtspositivist auf dem Richterstuhl war ja nach seiner Auffassung verpflichtet, sogar noch nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialistischen Regimes nach den bis dahin publizierten (nationalsozialistischen) Gesetzen zu urteilen, denn: „Gesetz ist Gesetz", bis es von dem zuständigen Gesetzgeber formell außer Kraft gesetzt wird. So wurden aber die Richter nicht nur den Besatzungsmächten, sondern auch dem deutschen Volk gegenüber meist ohne ihr persönliches Verschulden „schuldig".

Ein Teil der nationalsozialistischen Ungerechtigkeiten und Straftaten wurde durch das Nürnberger Statut und das Kontrollratsgesetz geahndet. „Dagegen aber erhebt der Positivismus den Einwand, daß diese Gesetze für sich r ü c k w i r k e n d e Kraft in Anspruch nähmen! Dieser Einwand ist nur zu widerlegen durch den Nachweis, daß, wenn auch nicht diese Gesetze selbst, so doch ihr Inhalt schon in Geltung stand, als jene Sachverhalte eintraten, jene Taten begangen wurden, daß sie inhaltlich einem übergesetzlichen Recht entsprechen, wie immer man dieses Recht im einzelnen bezeichnen möge, sei es als Recht Gottes, als Recht der Natur, als Recht der Vernunft. — So ist die Idee eines übergesetzlichen Rechts, an dem gemessen auch positive Gesetze als gesetzliches Unrecht sich darstellen können, nach einem Jahrhundert des juristischen Positivismus wieder mächtig auferstanden" [8]).

Nun wäre die logische Folge, daß bei dem Zusammenbruch des Rechtspositivismus auch die genossenschaftliche Rechtstheorie entsprechend revidiert würde. Man könnte zunächst folgende Formulierung wählen: Jede Gemeinschaft ist fähig, eine Rechtsordnung zu bilden, in dem sie entweder

---

7) Gustav Radbruch, Vorschule der Philosophie. Willsbach und Heidelberg 1947, 108.

8) Ebenda 109. — Aus der Tatsache, daß Radbruch hier ein „Recht Gottes" und ein „Recht der Natur" nebeneinanderstellt, darf man wohl schließen, daß er an ein Naturrecht im herkömmlichen Sinne denkt. Paul Koschaker weist darauf hin, daß das Naturrecht eine europäische Erscheinung sei, die von der Philosophie herkäme. (Europa und das römische Recht. München-Berlin 1947, 249.). Es wäre dann zur Mutter der Rechtsvergleichung geworden und hätte schließlich durch die Hinwendung zum positiven Recht eine gewisse Relativierung erlebt in der Anerkennung eines „territorial und national gebundenen Naturrechts". (Ebenda 253 f.) Ein „absolutes Naturrecht" kommt für ihn nicht in Frage, wohl aber ein „relatives Naturrecht" (= „europäisches Naturrecht"), „das nicht spekulativ aus der Vernunft, sondern streng historisch aus der Vergleichung derjenigen Privatrechtssysteme gewonnen wird, die zum rechtlichen Aufbau Europas und darüber hinaus der ganzen Kulturwelt beigetragen haben, an der Spitze das römische Recht, das die Verbindung zwischen diesen Rechtssystemen herstellt; ein Naturrecht, das die Rechtserfahrungen aller Kulturvölker sammelt, die Europa aufbauen geholfen haben." (Ebenda 345 f.) Im allgemeinen versteht man unter Naturrecht auch jetzt noch die mit Hilfe der Vernunft aus der Beobachtung der N a t u r gewonnenen Rechtsnormen. Demgegenüber erscheint es nicht sehr glücklich, die durch Rechtsvergleichung der p o s i t i v e n Rechtssysteme als allgemein für einen Kulturkreis verbindlich erkannten Normen gleichfalls als N a t u r recht zu bezeichnen. Für diese rechtswissenschaftliche Entsprechung des Begriffs „europäische Kultur" müßte eine passendere Worthülse gefunden werden („Europäische Grundrechte"?).

den innerhalb dieser Gemeinschaft produzierten Kollektivwillen oder einen außerhalb der Gemeinschaft verursachten, transzendenten Willen als Recht annimmt. Die Annahme kann erfolgen, wenn dieses Recht weder dem Gewissen noch dem Rechtsgefühl widerspricht und außerdem der Erhaltung der Gemeinschaft dient. Dann entsteht nämlich die Erkenntnis der Rechtsnotwendigkeit, die objektiv den Zwangscharakter des Rechts und subjektiv die Verpflichtung ihm zu gehorchen beinhaltet. — Dieser Zwangscharakter des Rechts ist unabhängig von äußeren Polizeiaktionen; er ist nicht nur dem positiv menschlichen Recht eigen, wenngleich er hier am deutlichsten und in der vielfältigsten Weise in Erscheinung treten kann, sondern er ist auch im positiv göttlichen Recht und im Naturrecht und auch in jeder sittlichen Norm enthalten, die jemand im Gewissen als verpflichtend erkannt hat. Ein überzeugter Katholik würde wohl lieber eine Geldstrafe oder auch Haft auf sich nehmen als das Risiko des Ausschlusses aus der kirchlichen Gemeinschaft durch eine Exkommunikation. Und wer sein Gewissen sorgfältig gebildet und gepflegt hat, würde wohl lieber Verfolgung und Tod erleiden, ehe er das Sittengesetz verletzt, das ihm sein Gewissen vorschreibt. Diesem inneren Zwangscharakter des „Rechts" gegenüber würden äußere Polizeiaktionen versagen. Man darf jedoch nicht übersehen, daß solche „Idealisten" in einem vom praktischen Materialismus und vom Positivismus geformten Zeitalter seltene Außenseiter geworden sind. Auf jeden Fall muß man den G e h o r s a m als Lebensprinzip jeglicher Rechtsordnung festhalten. Nimmt der Ungehorsam in einer Rechtsgemeinschaft überhand, wird die Rechtsordnung in einer Revolution zerbrochen und ein neues Recht an die Stelle des alten gesetzt. Darum wird jeder vernünftige Gesetzgeber das Gewissen und das Rechtsgefühl der Untertanen berücksichtigen müssen. Hier liegt ein Ansatzpunkt für die Erschließung eines „Naturrechts" oder eines „Vernunft"- bzw. „Menschheitsrechts"; das wäre zum mindesten jenes Rechtsminimum, ohne das die Untertanen in der betreffenden Rechtsordnung freiwillig nicht leben wollen. Ein Regierungssystem, das darangeht, dieses Rechtsminimum anzutasten oder gar zu vernichten, muß als Tyrannei bezeichnet werden.

III.

Wir müssen jetzt unsere Aufmerksamkeit auf zwei wichtige Entstehungsgründe des objektiven Rechts lenken. Wir stellen uns zu diesem Zweck eine juristische Person (persona moralis) vor und sehen zu, wie der Jurist sie erforscht. Zunächst folgen wir dem Erkenntnisweg, den etwa ein Rechtshistoriker einschlagen würde. Um keine Lebensäußerung zu übersehen, die ihm zeigen könnte, wie es wirklich gewesen ist, würde er die induktive Methode wählen und würde also vom Konkreten zum Abstrakten vordringen. Er würde alle Urkunden registrieren, in denen die konkreten Fälle, die Tatbestände sichtbar werden. In diesen Tatbeständen erkennt er Berechtigungen oder Befugnisse oder auch Ansprüche der Mitglieder oder der Amtsinhaber. Über diese Rechte im subjektiven Sinne dringt man dann vor zu den abstrakten — gebietenden oder verbietenden — Normen, aus denen jene Befugnisse und Ansprüche geflossen sind; man erkennt also das Recht im objektiven Sinne. Wenn man die Summe aller Rechtsnormen überschaut, die diesen festumgrenzten Kreis von zusammengehörigen

Rechtsverhältnissen regeln, überschaut man die juristische Person selbst. Dabei wird auch ersichtlich, aus welchen inneren Gründen diese Normen entstanden sind. Es kann keine Rechtsnorm entstehen ohne eine entsprechende Willensbildung. Haben sich z. B. einige „Gründer" zusammengefunden, um frei durch Mehrheitsbeschlüsse die Satzungen oder Statuten zu schaffen, so erkennt man eindeutig die immanente Willensbildung und bezeichnet dieses von einem immanenten Verbands- oder Kollektivwillen geformte Rechtsinstitut mit dem juristischen Fachausdruck „Körperschaft" oder „Korporation" (corporatio, persona moralis collegialis). Wenn dagegen die konstitutive Rechtsquelle nicht bei den Mitgliedern[9]) einer juristischen Person, sondern im Willen eines Außenstehenden liegt, der den Zweck des Instituts so festlegt, daß er durch eine immanente Willensbildung nicht mehr verändert werden kann, dann wird das Institut von außen her, durch eine transzendente Willensbildung geformt und heißt infolgedessen eine „Anstalt" oder „Institut im engen Sinne" (institutum, persona moralis non collegialis). Diese Überlegung läßt uns nicht nur erkennen, daß, sondern auch warum es zwei unterscheidbare Rechtsfiguren der juristischen Person gibt.

Wenn eine Verfassungsurkunde vorhanden ist, kann man die meist vom Systematiker bevorzugte deduktive Methode anwenden und also von der Untersuchung der Verfassung, dem Recht im objektiven Sinne, ausgehen. Man wird auch auf diesem Erkenntniswege zur Wahrnehmung der formenden Willensbildung innerhalb oder außerhalb der juristischen Person gelangen und damit zur Unterscheidung der Körperschaft von der Anstalt.

Nun darf man sich durch die lateinischen Fachausdrücke zu keinem Irrtum verleiten lassen: Der Ausdruck „persona moralis collegialis" im Sinne der Körperschaft besagt zunächst nur, daß diese Figur der juristischen Person collegialiter organisiert sei; das heißt: gleichberechtigte Personen geben sich die Verfassung. Die „Persona moralis non collegialis" als Anstalt dagegen ist nicht kollegial, sondern etwa überkollegial organisiert, weil der die Verfassung konstituierende Wille über der Gemeinschaft steht. (Von den zweckgebundenen Vermögensmassen, den Stiftungen i. e. S., die auch schon als „Anstalten" bezeichnet worden sind, und von den sog. Zustiftungen ist in diesem Artikel nicht die Rede.)

Die persona moralis collegialis oder Körperschaft wird also von einem Kreis von Personen gegründet, die kollegial und gleichberechtigt zusammengetreten sind. — Die persona moralis non collegialis oder Anstalt wird dagegen von außen her für einen Kreis von Personen gegründet, so aber: daß der Wille des Gründers dem Willen der in die Anstalt Berufenen oder Zugelassenen übergeordnet bleibt. Das Vorhandensein einer personalen Gemeinschaft allein besagt noch nichts gegen den Anstaltscharakter. Bellarmins Definition hat also nicht deshalb schon körperschaftlichen Charakter, weil sie die Kirche als „coetus hominum" bezeichnet, sondern deshalb, weil sie die Gründung durch den Gottmenschen Jesus Christus verschweigt.

9) Die Wörter „Kirchenglied" und „Kirchengliedschaft" drücken das Verhältnis aus, in dem das einzelne Glied zur Kirche steht. Die Wörter „Kirchenmitglied" und „Kirchenmitgliedschaft" dagegen drücken das Verhältnis aus, in dem das einzelne Kirchenglied in seiner Verbindung mit den übrigen Gliedern zur Kirche steht.

In der Körperschaft bleiben die Satzungen oder Statuten (= die Verfassung) von dem Wollen der jeweiligen Mitglieder abhängig. Diese sind die Herren der Körperschaft. Sie können also mit den entsprechenden Abstimmungen und Mehrheitsbeschlüssen die Verfassung abändern, zum Teil außer Kraft setzen, neue Teile hinzufügen; ja sie können sogar die ganze Verfassung aufheben und sich mit den Mitgliedern einer ähnlichen Körperschaft zusammenfinden, um sich gemeinsam eine neue Großverfassung zu geben und so eine neue Großkörperschaft zu bilden. — Die Körperschaft bleibt immer ein Ding nach dem Wünschen und Wohlgefallen der Menschen, die in ihr die Mehrheit bilden. Man muß deshalb anerkennen: Die Körperschaft ist abhängig von ihren Mitgliedern, wenngleich eine relative Unabhängigkeit von der Minderheit feststellbar ist. Da die Zusammensetzung der Mehrheit und der Minderheit sowohl personell als auch zahlenmäßig jeweils verschieden ist, ergibt sich, daß man von einem Kollektivwillen sprechen kann, der die Form dieser Rechtspersönlichkeit darstellt. Indem die Körperschaftsmitglieder diesen Kollektivwillen annehmen (auch die, die mit der Minderheit dagegen waren), wird die Funktion der Rechtsordnung sichtbar. — Die Verfassung der Anstalt dagegen wird von ihrem Gründer festgelegt. Dieser bleibt der Herr der Anstalt. Die in die Anstalt Berufenen oder Zugelassenen können in keiner Weise — auch nicht durch einstimmige Beschlüsse — die Verfassung abändern oder ganz oder teilweise außer Kraft setzen; sie können auch keine neuen Teile hinzufügen, es sei denn, daß der Gründer der Anstalt gewisse Befugnisse erteilt hat, nach denen einzelne Kreise innerhalb der Anstalt durch Mehrheitsbeschlüsse Regelungen treffen dürfen. So könnten sich z. B. die Mitglieder eines Verwaltungsrates der Anstalt eine Geschäftsordnung durch Mehrheitsbeschlüsse schaffen. Sie könnten ferner im Laufe ihrer Geschäftsführung immer wieder collegialiter zu Beratungen und Abstimmungen zusammentreten, um ihre Bestellungen und Verordnungen festzulegen. Das hätte zwar den Anschein einer immanenten Willensbildung, wäre aber doch verschieden von der immanenten Willensbildung der Körperschaft. Denn diese ist grundsätzlich frei und unabhängig. Dagegen ist die Willensbildung in einem Kollegium, das zu einer Anstalt gehört, nicht frei, weil diese Willensbildung sich ja nur innerhalb des Gebietes betätigen kann, das ihr durch den Gründer zugewiesen wurde; und sie ist auch nicht unabhängig, weil sie in der Regel an die Genehmigung oder Zustimmung des Herrn der Anstalt oder seines Stellvertreters gebunden, zum mindesten aber dessen Aufsicht unterworfen ist. Dieser kann also in die Geschäftsführung des Kollegiums eingreifen, ja er kann das Kollegium selbst für eine Zeit suspendieren oder für immer aufheben. Unter diesem Gesichtswinkel wäre es also nicht richtig, angesichts einer solchen bloß relativ immanenten Willensbildung innerhalb einiger kollegial organisierter Anstaltsorgane von körperschaftlichen Wesensbestandteilen dieser Anstalt zu sprechen und von ihr zu sagen, daß sie zum Teil Anstalt und zum Teil Körperschaft wäre. — Zurückblickend müssen wir also feststellen, daß die Anstalt un abhängig von dem Willen des in ihr zusammengefaßten Personenkreises und damit zugleich unabhängig von diesen Personen selbst ist. Diese haben nur die Möglichkeit, ihren Willen mit dem

transzendenten Gründerwillen in Einklang zu bringen. In diesem Gehorsam wird die Funktion der Rechtsordnung sichtbar.

Es kommt also nicht so sehr auf die Äußerlichkeiten an, sondern auf die Willensbildung, durch die die juristische Person konstituiert wird.

Fassen wir zum Beispiel ein Seminar ins Auge. Das Klerikalseminar ist nach can. 99 eine persona moralis non collegialis und auch nach der einhelligen Lehre der Kanonisten eine „Anstalt". Wenn wir nur die äußerlichen Merkmale des Seminarlebens beachten würden, kämen wir ungefähr zu folgender Charakteristik: „Das Klerikalseminar ist eine Gemeinschaft junger Männer, die durch das Band desselben Glaubensbekenntnisses und den Gebrauch derselben Sakramente verbunden sind und unter der Leitung der rechtmäßigen Oberen stehen." Diese „Definition" würde zwar die wesentlichsten Äußerlichkeiten des Seminarlebens richtig widerspiegeln und außerdem der Bellarminschen Kirchendefinition sehr genau entsprechen; aber kein Kanonist könnte sie akzeptieren. Der würde nach der Art der Willensbildung bei der Konstituierung des Seminars und nach dem Zweck dieser Einrichtung forschen und würde dann definieren: „Das Klerikalseminar ist eine Anstalt zur Heranbildung des Priesternachwuchses einer oder mehrerer Diözesen." Auch das Vorhandensein der personalen Gemeinschaft von Theologen (Theologenschaft) hat weder den Gesetzgeber noch irgendeinen Kanonisten veranlassen können, im Klerikalseminar eine Körperschaft oder eine „Anstalt mit körperschaftlichen Merkmalen" zu erblicken.

IV.

Unsere methodologische Erörterung hat uns mit Hilfe der Rechtsvergleichung und Rechtsphilosophie, der Methodenlehre sowie der Begriffsjurisprudenz bereits zu einigen Ergebnissen geführt. Diese können uns jetzt als Kriterien dienen, an denen wir die Aussagen messen, die das geltende Kirchenrecht und das ius divinum, wie es uns in der göttlichen Offenbarung des Neuen Testaments vorliegt, über das Wesen der Kirche macht. Dabei geht es uns — wie bisher — nicht so sehr um eine enumerative Erfassung und Behandlung sämtlicher Möglichkeiten, als vielmehr um eine Anregung zur Weiterarbeit und deshalb nur um die beispielhafte Hervorhebung des Wichtigsten.

Ausgangspunkt ist can. 100 § 1, nach dessen Formulierung die katholische Kirche den Charakter einer juristischen Person hat. Also dürfen wir auch die Frage stellen: Ist diese Kirche als juristische Person nun eine Anstalt oder eine Körperschaft? Wenn sie eine Anstalt ist, muß die transzendente Willensbildung, nicht nur als Ursache ihrer Gründung, sondern auch als Dominante ihrer Grundverfassung klar zu erkennen sein; wenn sie aber Körperschaft ist, muß die immanente Willensbildung sichtbar werden.

Der eben angezogene Paragraph stellt fest, daß die katholische Kirche und der Apostolische Stuhl den Charakter einer juristischen Person hätten „ex ipsa ordinatione divina", also schon aus der göttlichen Anordnung, Einsetzung, Errichtung selbst herrührend. Gott selbst hat demnach sowohl die Kirche gegründet als auch das Papsttum errichtet und beiden diesen Persönlichkeitscharakter verliehen. Klarer kann die transzendente Willens-

In protestantischen Kreisen hat man diesen scharfen Gegensatz zwischen dem Charakter der Anstalt und dem der Körperschaft als Unterscheidungsmerkmal zwischen der katholischen und der protestantischen Kirchenauffassung gleichfalls klar erfaßt. Weinel faßt ihn in folgender Frage zusammen: „Ist die Kirche, wie der Katholizismus lehrt, von Jesus als Heilsanstalt mit einer äußeren sichtbaren Verfassung gestiftet, als deren Haupt mit Petrus der jeweilige Bischof von Rom eingesetzt ist, oder ist sie, wie der Protestantismus lehrt, als eine unsichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen gemeint und all ihre Verwaltung eine nur menschliche zweckvolle Einrichtung (iure humano), mithin stets veränderlich und stets zu verbessern?“ [11]).

* * *

Hier dürfen wir nicht übersehen, daß nicht nur die Sichtbarkeit, sondern auch die Entwicklung der Kirche, als von ihrem Stifter gewollt, wesentliche Eigenschaften der Kirche darstellen.

Durch die Menschwerdung der zweiten Person der heiligsten Dreifaltigkeit ist Gott sichtbar in die Welt gekommen. Wahrnehmbar waren sein Heranwachsen, seine Lehrtätigkeit und die von ihm gewirkten Wunder, die Auswahl der Apostel und die Übertragung der Gewalten an sie. Sichtbar waren die äußeren Zeichen, mit denen die inneren Gnaden nach dem Willen Christi in den heiligen Sakramenten verbunden wurden. Auch die Austeilung der Sakramente und die Ausführung des Missionsbefehls konnten nur sichtbar durchgeführt werden: Sichtbar, wie Christus vom Vater gesandt war, hat auch er die Apostel ausgesendet (Jo 17,18); und in dem sichtbaren Kreuzesopfer hat er die Gründung der Kirche vollendet, so daß „die Kirche, die bereits vorher empfangen war“, um die Worte Papst Leos XIII. zu gebrauchen, „aus der Seite des zweiten, am Kreuze gleichsam schlummernden Adam hervorgegangen“ und zum erstenmal in erkennbarer Weise am ersten Pfingstfest ans Licht der Welt gekommen ist [12]). Das Bekenntnis und der Sakramentenempfang der Kirchenglieder ist gleichfalls zu allen Zeiten mit Auge und Ohr wahrnehmbar gewesen. Angesichts dieser Tatsachen ist es wohl zu verstehen, daß mancher der Reformationstheologen die protestantische Lehre von der Unsichtbarkeit der Kirche nicht leicht bewältigen konnte, wie beispielsweise Melanchthon und besonders der oben erwähnte Chemnitz. In England, wo bei der Durchführung der Reformation die katholische Meinungsäußerung radikal unterdrückt wurde, konnte man sich erlauben, wie auch bereits erwähnt, an der Sichtbarkeit der Kirche festzuhalten. Vielleicht ist deshalb die Vermutung nicht ganz abwegig, daß die protestantische Lehre von der Unsichtbarkeit der Kirche ihre Lebenskraft in erster Linie aus der Verneinung des katholischen Kirchenbegriffs gezogen habe.

Die Sichtbarkeit der Kirche ist zwar stets derselben Art; aber je nach dem Wandel der Zeiten ist sie graduell verschieden. Es ist ein anderer Grad der Sichtbarkeit, wenn die Apostel sich in Jerusalem „zum Brotbrechen und zum Gebet“ in Privathäusern zusammenfinden, und ein anderer Grad,

---

11) RGG III (2. Aufl. 1929) 786.
12) ASS 19,649 („Divinum illud“). — Vgl. STh III 64,2 ad. 3.

wenn die Sichtbarkeit der mittelalterlichen Kirche in der damals bekannten Welt eine Selbstverständlichkeit ist, oder wenn ihre Bistümer und Missionsgebiete in der Neuzeit die ganze Erde umspannen. Völlig unsichtbar kann sie niemals werden, „selbst wenn eines Tages — das materielle Rom zusammenstürzen sollte, wenn jemals diese Vatikanische Basilika, das Symbol der unbesiegbaren und siegreichen katholischen Kirche, unter ihren Trümmern die historischen Schätze und die heiligen Gräber, die sie einschließt, begraben sollte, auch dann wäre die Kirche nicht niedergebrochen und nicht vernichtet", sagte Papst Pius XII. in einer Ansprache an römische Studenten [13]). Und man darf wohl hinzufügen, daß die Kirche auch dann noch sichtbar wäre, wenn fast alle Katholiken, Priester und Bischöfe auf der ganzen Welt ausgerottet wären und der Heilige Vater in einem Keller im Sträflingskleid mit primitivsten Mitteln im Kreise weniger Mitgefangener das hl. Meßopfer darbringen müßte. Die Verfolgung ist uns von Christus vorausgesagt worden (Jo 15,20). Wie er alles leiden mußte, um so in seine Herrlichkeit einzugehen (Lk 24,26.46), so müssen auch „die Miterben Christi" mit ihm leiden, um an seiner Herrlichkeit teilzunehmen (Röm 8,17). Ständige Verfolgungen sind geradezu ein Merkmal der Jüngerschaft Christi (vgl. Mt 5,11 f., Lk 6,22 f., Jo 15,18 ff., 1 Kor 4,9—13). — Durch Verfolgungen wird der Grad der Sichtbarkeit der Kirche zwar herabgemindert, aber „immer wahr bliebe das Versprechen Christi an Petrus über die Dauer des Papsttums und eine unzerstörbare Kirche, die auf den Papst gegründet ist . . ." [14]).

Wir wissen also, daß auch die an sichtbare Zeichen gebundenen Sakramente auf transzendenter Willensbildung beruhen, weil sie von Christus selbst eingesetzt worden sind. Can 731 § 1 verlangt deshalb, daß bei der Verwaltung und dem Gebrauch der Sakramente die größte Sorgfalt und Ehrfurcht anzuwenden seien, weil alle Sakramente des Neuen Bundes von Christus, unserem Herrn, eingesetzt [15]) und die vorzüglichen Mittel der Heiligung und des Heiles wären. Die Sakramente der Kirche und damit auch die Kirche selbst, die — wie Thomas sagt — „durch die Sakramente erbaut" ist [15a]), sind also gleichermaßen heilsnotwendig.

Christus hat die zwölf Apostel von den übrigen auserwählt (Mk 3,13—19, Lk 6,13; Jo 6,70; 15,16.19) und ihnen die Sakramente, insbesondere aber die beiden charakteristischen Priestergewalten übergeben, nämlich die Gewalt, Sünden nachzulassen (Jo 20,23; can. 871) und die Gewalt, Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi zu verwandeln (Lk 22,19; 1 Kor 11,24.26; can. 801,802). Dadurch hat er zugleich ein besonderes Priestertum geschaffen, das die Apostel auch wirklich weitergegeben haben. Das besondere Priestertum war den Aposteln ja nicht fremd, denn ein solches hatte es bereits im Alten Bunde gegeben. Nur war jenes ein Geburtsstand, der sich durch fleischliche Zeugung im Stamme Levi fortsetzte (Lev 8 und 9, Num 6,22—27; 17,8—18.32; Sir 45, 6—24). Das besondere Priestertum des Neuen Bundes dagegen ist ein Weihestand,

---

13) am 30. 1. 1949: Kirche und modernes Leben. Lexikon päpstlicher Weisungen, Bd. II, Eichstätt-Rom—Frankfurt (1950) 258.
14) Pius XII. l. c.
15) „. . . omnia Sacramenta Novae Legis, a Christo Domino Nostro instituta . . ."
15a) STh III 64,2 ad 3.

der sich durch die geistige Zeugung des ordo fortpflanzt (Apg 6,6; 1 Tim 4,14; 5,22; 2 Tim 1,6). Der Unterschied zwischen Klerikern und Laien ist also eine Wirkung der Priesterweihe und beruht deshalb wie diese selbst auf einer von Christus getroffenen göttlichen Anordnung: „Ex divina institutione" sagt can. 107; und „Ex Christi institutione" stellt can. 948 ausdrücklich fest, bewirke die Priesterweihe die Unterscheidung des Kleriker- und Laienstandes. Weiter heißt es dort, daß die Aussonderung des Klerus hinziele „ad fidelium regimen et cultus divini ministerium", also auf die Leitung der Gläubigen und auf den Dienst Gottes. Aber dieser Ausdruck ist viel zu farblos. Im römischen Recht bedeutet „ministerium" Sklavendienst. Das ist also der Dienst, in dem der Sklave nur tut, was sein Herr ihm aufträgt, ohne daß er einen eigenen Willen hat; und das ist auch der Dienst, von dem der Sklave sich selbst nie mehr befreien kann, wenn nicht der Herr ihn freigibt. Dieser Art also ist der Priesterdienst des Neuen Bundes: Sklaven, „Diener Christi und Ausspender der Geheimnisse Gottes" (1 Kor 4,1). Damit haben wir eine gegliederte, eine organisierte religiöse Gemeinschaft. Sie wird geleitet von einem sacer principatus, einer hiera arche. In dieser herrscht wieder eine Über- und Unterordnung (can. 108 § 2), die teils auf göttlicher Einsetzung beruht (= hierarchia iuris divini) und teils auf geschichtlicher Entwicklung (= hierarchia iuris humani). Diese Hierarchie ist zweiseitig, je nachdem sie durch die Abstufung der Weihegewalt oder durch die Abstufung der Jurisdiktionsgewalt charakterisiert wird [16]).

Auf göttlicher Einsetzung beruht nach can. 108 § 3 die kirchliche Hierarchie ratione ordinis aus Bischöfen, Priestern und Diakonen und ratione iurisdictionis aus dem Primat und dem ihm untergeordneten Episkopat. Die übrigen Stufen beruhen auf geschichtlicher Entwicklung, sind also menschliche Einrichtungen (iuris humani). Alle Kleriker, die in den einzelnen Stufen dieser Hierarchie nach can. 108 § 2 in Über- oder Unterordnung zusammengefaßt sind, sind verbunden durch das Band des kanonischen Gehorsams [17]) und die achtungsvolle Ehrfurcht, also durch die oboedientia und reverentia, die can. 127 fordert. In der Erkenntnis, daß die Grundverfassung der Kirche von Gott stammt, wird zugleich ein starker Zwangscharakter wirksam, der jedem göttlichen Recht, dem positiven sowohl wie dem Naturrecht, innewohnt. Dem entsprechen die Laien gleichfalls durch Gehorsam, so daß auch hier eine Funktion des (kirchlichen) Rechts sichtbar wird. Auch diese Unterscheidung von Klerus und Laien, von ecclesia regnans vel docens und ecclesia oboediens vel discens ist also göttlichen Rechts: can. 107,948. Und can. 119 verpflichtet noch einmal eigens alle Gläubigen zur Ehrerbietung gegenüber den Klerikern, die allerdings je nach deren Weihegraden oder kirchlichen Ämtern verschieden, also gleichfalls abgestuft sein darf. Selbst die Bischöfe, die nach can. 329 § 1 als Nachfolger der Apostel kraft göttlicher Einsetzung an die Spitze ihrer Bischofskirchen und Bistümer gestellt werden, unterstehen der Autorität des Papstes (can. 329 § 1) und sind ihm nach can. 108 § 3 untergeordnet. Auch diese „subordinatio" des Episkopats wird vom kanonischen Gehorsam und der geziemenden Ehrfurcht getragen.

16) Vgl. Klaus Mörsdorf, Die Entwicklung der Zweigliedrigkeit der kirchlichen Hierarchie, in: Münchener Theologische Zeitschrift 3 (1952) 1—16.

17) Vgl. Hans Barion, Sacra hierarchia. Die Führungsordnung der katholischen Kirche, in: Tymbos für Wilhelm Ahlmann, hrsg. von seinen Freunden. Berlin 1951, 18—45.

„Im Gehorsam und in der Unterwerfung unter die kirchliche Autorität liegt die Stärke unserer Kirche . . . Durch den Gehorsam wie durch ein Lebensprinzip beseelt, steht sie allen Anstürmen gegenüber in unbesiegbarer Kraft da. ‚Nimm den Gehorsam hinweg — die Verbindung der Glieder ist gelöst; lockere ihn, und die Disziplin der Kirche ist gelockert, ihrer Wirksamkeit ein tödlicher Stoß versetzt'" [18]). Unter diesem Gehorsam darf man sich nicht nur eine äußerliche Erfüllung einer Gesetzesvorschrift vorstellen, wie sie dem Staate genügen kann; diesen berührt es ebensowenig, wenn heute die Steuerzahler nur ungern oder gar widerwillig ihr Geld an das Finanzamt abführen, wie wenn vor zweitausend Jahren ein Sklave nur widerwillig und gezwungen den Befehlen des Aufsehers folgte, innerlich entschlossen, bei der ersten Gelegenheit zu entlaufen. Der christliche Gehorsam ist eine Unterwerfung unter den Willen Gottes; und diese soll freiwillig geschehen. „Gott allein sollst zu dienen" (Dt 6,13 und 10,20 mit Mt 4,10 und Lk 4,8).

Thomas lehrt: „Der Teufel legt es darauf an, die vernünftigen Geschöpfe zum Abfall von Gott zu verleiten. Deshalb hat er von Anfang an versucht, den Menschen vom Gehorsam gegen Gottes Gebot abzubringen. Der Abfall von Gott hat den Charakter eines (erstrebten) Zieles, insofern er unter der Vorstellung der Freiheit angestrebt wird. Jeremias sagt (2,20): ‚Von jeher hast du das Joch zerbrochen, zerrissen die Bande und hast gesagt: Ich will nicht dienen'" [19]). Wie die Verbindung mit Gott durch Gehorsam erhalten, durch Ungehorsam aber zerstört wird, so auch die kirchliche Rechtsordnung. Wer das „Joch" Christi auf sich nehmen will (vgl. Mt 11,29), der muß gehorsam werden, wie es in der Heilsgeschichte offenbar wird. Und selbst, was für Menschen aus Gehorsam getan wird, soll geschehen, als würde es für Gott getan (Kol 3,22 ff.).

Durch einen Gehorsamsakt der allerseligsten Jungfrau Maria wurde die Menschwerdung des Gottessohnes eingeleitet (Lk 1,38). Christus ist nicht in die Welt gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern um zu dienen, um „den Willen dessen zu tun", der ihn „gesandt hat", um im Gehorsam Gottes „Werk zu vollenden", dienend „sein Leben hinzugeben als Lösepreis für viele". Und die Jünger sollen seinem Vorbild folgen; sie sollen es nicht den weltlichen Herrschern gleichtun, die ihre Untertanen knechten und sie ihre Macht fühlen lassen, sondern sie sollen Christus folgen; dann werden auch sie sein, wo Christus ist, und der himmlische Vater wird sie ehren (Mt 20,25 bis 28; Jo 4,34 und 12,26). Der vollendete Gehorsam Christi bis zum Tode am Kreuze (Mt 20,28; Phil 2,8) ist ein Ausdruck der göttlichen Liebe: Der Liebe Gottes des Vaters, in der er seinen Sohn herschenkt, damit die Welt gerettet werde (Jo 3,1 f. — 1 Jo 4,10), entspricht die Liebe, in der der Sohn Gottes „sein Leben hingibt für seine Freunde" (Jo 15,13). Und Christus bekennt: „Ich und der Vater sind eins" (Jo 10,30); darum vollbrachte er die Werke seines Vaters, damit die Welt klar erkennen konnte, daß der Vater in ihm und er im Vater sei (Jo 10,38). „Gott ist die Liebe" (Jo 4,16).

Wenn wir von dem (erzwungenen und dem gleichgültigen) Gehorchen absehen, wie es der profanen Rechtsordnung im allgemeinen genügen kann, und den (erkennenden und freiwilligen) Gehorsam ins Auge fassen, der im

---

18) Franz Xaver Mutz, Christliche Aszetik. 6. Aufl. Paderborn 1923, 435.
19) STh III 8,7.

Dienst Gottes und deshalb auch im kirchlichen Leben angewendet werden soll, so können wir eine gewisse Übereinstimmung zwischen Gehorsam und Liebe feststellen; einmal im Ziel, denn bei beiden handelt es sich um die Vereinigung zweier Willen; zum andernmal in der Ursache, insofern bei beiden das Dienenwollen zur Erreichung des Zieles vorhanden ist — nur ist diese Tätigkeit beim Gehorsam einseitig, bei der Liebe dagegen zweiseitig. Im Anschluß an Sokrates lehrt Aristoteles, daß „die Einigkeit . . . der Freundschaft und der Liebe Werk" sei[20]); und Thomas Aquinas bezeichnet die Liebe nach einem Dionysiuszitat[21]) als „vis unitiva et concretiva", als die Macht, die ein Einswerden und ein Zusammenwachsen bewirkt[22]). Tatsächlich sieht der katholische Christ die Liebe Gottes sich täglich aufs neue in einem „dienenden Gehorsam" vollenden: Wenn z. B. der Priester die Wandlungsworte beim heiligen Meßopfer auslassen würde, würde die Transsubstantiation nicht stattfinden; sobald der Priester aber die Wandlungsworte mit der entsprechenden Intention spricht, wirkt Gott — diesem Wollen entsprechend! — die Verwandlung von Brot und Wein in sein heiliges Fleisch und Blut. Oder: Der Gläubige kann auf seinem Gang zur Kommunionbank sich eines anderen besinnen und umkehren; Gott drängt sich ihm nicht auf — so ernst nimmt er die Willensfreiheit des Menschen. Aber wenn der Mensch an der Kommunionbank niederkniet, seinen Heiland zu empfangen, dann hat Christus ihn bereits erwartet und hält bei ihm Einkehr: „Unio opus amoris." Oder: Wenn der Sünder sich von Gott getrennt hat wie der verlorene Sohn vom Vater, steht es bei ihm, ob und wann er heimkehren will. Gott wartet, weil er die Freiheit seiner Entschlüsse achtet. Wenn er aber in einer rechten Buße heimkehrt, hält Gott ihm schon seine Verzeihung und Liebe bereit, und eine Freude durchdringt den Himmel, die größer ist als über 99 Gerechte, die der Buße nicht bedürfen (Lk 15,7). — Wer solchen Gedankengängen nachgeht, versteht leicht, warum Christus als Zeichen der Liebe Gehorsam fordert (Jo 14,15.23 f.); er versteht ferner, warum der hl. Paulus uns die Aufgabe stellt „in Liebe ganz und gar in den hineinzuwachsen, der das Haupt ist, Christus", und warum er darauf hinweisen kann, daß der Leib, dessen Glieder wir sind, „in Liebe aufgebaut" wird (Eph 4,16); aber schließlich erkennt man auch, daß die begriffliche Unterscheidung einer „Rechts-" und „Liebeskirche" unmöglicht ist, wenn man „das Gesetz seines Gottes im Herzen" hält (Ps 37,31; 40,9; cf. Ps 119).

* *
*

Die Römer begriffen ihr Staatswesen als einen lebendigen Organismus. Wir wissen von Livius (2,32), der uns diese Sage überliefert hat, daß die Plebejer in der sogenannten prima secessio plebis im Jahre 494 vor Beginn unserer Zeitrechnung aus Rom weg- und zum „Heiligen Berge" hingezogen waren, um ihre gesellschaftliche und politische Gleichstellung mit den Patriziern zu erzwingen. Diese hätten den gewesenen Konsul (503) Menenius Lanatus Agrippa als Unterhändler entsandt; und der hätte den Plebejern die altorientalische Fabel vom Magen und den Gliedern des Körpers er-

20) Aristoteles, Politik 2,4; Plato, Gastmahl 192 C ff.
21) STh I 20,1 ob. 3; 60,3 ob. 2; I II 25,2 ob. 2.
22) STh I 20,1 ad 3; I II 26,2 ad 2.

zählt: Wie die übrigen Körperteile sich mit dem Magen gestritten und von ihm losgesagt hätten, dann aber selbst elend abgemagert wären. Dieses Gleichnis hätten die Plebejer begriffen und wären, nachdem ihnen die Einrichtung des Volkstribunats zugesichert war, nach Rom zurückgekehrt. — Zweifellos war dieser Vergleich dem Völkerapostel Paulus geläufig und wurde von ihm in seinem ersten Brief an die Korinther (12,12—30) benutzt. Und dieses Gleichnis war nicht nur deshalb überaus geeignet, die organische Einheit und Vielgliedrigkeit der Kirche in ihrer Verbundenheit mit Christus darzustellen, weil „der Gott unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Herrlichkeit . . . ihn zu dem alles überragenden Haupte der Kirche gemacht hat", die „sein Leib" ist, „erfüllt von ihm, der alles in allem erfüllt" (Eph 1,17.22 f.), sondern auch deshalb, weil hier die organisierte kirchliche Gemeinschaft, also die kirchliche Rechtsgemeinschaft als von Gott abhängig und von Gott und seinem heiligen Willen erfüllt und geleitet erfaßt wird.

Aus diesen Wurzeln entfaltete sich die Lehre von der Kirche als dem geheimnisvollen Leibe Christi, wie Paulus sie in den klassischen Stellen seiner Briefe grundgelegt hat (Kol 1,17; 2,19. — Röm 12,4 ff. — Eph 4,15 f.) und wie sie schließlich in dem Weltrundschreiben Pius' XII. „Mystici Corporis" vom 29. Juni 1943 zu einer umfassenden Darstellung gelangt ist. In dieser Enzyklika besitzen wir eine authentische theologische Wesensbeschreibung der Kirche.

Ein Jahr zuvor hat Pius XII. am 13. Mai 1942 eine Rundfunkansprache über die Sieghaftigkeit der Kirche Christi gehalten. Hier hat er die gottgewollte Entwicklung der Kirche mit folgenden Worten charakterisiert: „Die Kirche von heute kann nicht einfach zurückkehren zu den unentwickelten Daseinsformen des ‚pusillus grex', der ‚kleinen Herde' der Frühzeit. Auch in ihrer Reife, die nicht Greisenalter bedeutet, hält sie ihre Stirn noch genau so aufrecht, zeigt in ihren Gliedern ihre ungebrochene Jugendkraft und bleibt notwendigerweise, wie sie war seit ihrem Entstehen: sie ändert nichts in ihren Glaubenssätzen und ihrer Lebenskraft: unüberwindlich, unzerstörbar, unbesiegbar ist sie, unbeweglich und unauslöschlich ihr Stiftungsbrief, besiegelt mit dem Blute des Gottessohnes. Und doch ist sie Bewegung, und doch nimmt sie in der Zeit, mit der sie vorwärtsschreitet, neue Formen auf. So ist sie fortschrittlich, ohne je ihr Wesen zu wechseln. Denn nach einem schönen Wort des Vinzenz von Lerin muß die ‚Religion der Seelen die Art der Körper nachahmen, die im Verlauf der Jahre wohl sich entfalten und wachsen, aber doch dieselben bleiben, die sie waren'" [23]).

Christus hat verkündet, daß es sich mit dem Himmelreiche verhielte, wie mit dem Senfkorn; es sei das kleinste von allen Samenkörnern. Wenn es aber ausgewachsen wäre, überträfe die Senfpflanze an Größe alle anderen Stauden (Mt 13,31 f.). Eine Feststellung, daß der ausgewachsene Baum doch nicht identisch wäre mit dem Samenkorn, das einst an jener Stelle in den Boden gesenkt worden sei, wäre nicht sinnvoll angesichts der naturgesetzlichen Tatsache, daß ein gesundes in die Erde gesenktes Samenkorn zu einem sichtbaren Gewächs heranwachsen muß. Das Gesetz des Lebens bedingt Entwicklung und damit Veränderung. Und nur was veränderlich ist,

---

23) Opus iustitiae pax / Gerechtigkeit schafft Frieden, Reden und Enzykliken des Heiligen Vaters Papst Pius' XII., hrsg. von P. Wilhelm Jussen S.J. Hamburg (1946) 257 f Nr. 383. — Vinc. Ler.: Migne L 50, 668.

hat auch eine Geschichte. Die Kirche ist ein lebendiger Organismus; und es ist auch allgemein anerkannt, daß die Kirche eine Geschichte hat. Wenn Christus den wenigen Männern, die er ermunterte: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde; denn es hat eurem Vater gefallen, euch das Reich zu geben" (Lk 12,32), wenn Christus also diesen Männern bereits das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes oder noch zu Lebzeiten der Gottesmutter die Lehrsätze von der Unbefleckten Empfängnis und der Himmelfahrt Mariens übergeben hätte, so hätten das die Apostel keinesfalls ertragen können. Das aber hat Christus ihnen auch deutlich genug gesagt: „Noch vieles hätte ich euch zu sagen, doch ihr könnt es jetzt noch nicht tragen. Wenn aber jener, der Geist der Wahrheit, kommt, wird er euch in alle Wahrheit einführen. Er wird nicht aus sich selbst reden; er wird vielmehr reden, was er hört, und wird euch verkünden, was künftig ist. Er wird mich verherrlichen; denn er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkünden. Alles, was der Vater hat, ist mein; und so habe ich gesagt: Er wird von dem Meinigen nehmen und es euch verkünden" (Jo 16,12—15). Die Tätigkeit des Hl. Geistes zielt also 1. auf die Verherrlichung Christi, und 2. auf die Verkündigung von Wahrheiten, die von Christus stammen. In dieser Tätigkeit des Heiligen Geistes durchdringt die transzendente Willensbildung des Kirchengründers stets weiterwirkend das gesamte Leben seiner Kirche. Jetzt erst erfassen wir die volle Bedeutung der Heilandsworte: „Wer euch hört, der hört mich; wer euch verachtet, der verachtet mich; wer aber mich verachtet, der verachtet den, der mich gesandt hat" (Lk 10,16) und: „Hört er aber die Kirche nicht, so sei er dir wie ein Heide und Zöllner" (Mt 18,17).

In einem oft schmerzlich empfundenen Gegensatz steht dem gegenüber die erbärmliche Schwäche und menschliche Unzulänglichkeit, die persönliche Sündhaftigkeit nicht nur aller Kirchenglieder, sondern gerade der nach can. 124 zu einem heiligeren Leben verpflichteten Kleriker. „Wenn wir sagen: Wir haben keine Sünde, so betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns" (1 Jo 1,8). Die Sünde aber reicht als Aufruhr gegen Gott in die Unendlichkeit hinein. Der begrenzte Verstand des Menschen wird deshalb das „mysterium iniquitatis" niemals völlig ergründen. Der Gottmensch Jesus Christus aber hat nicht nur die Welt besiegt (Jo 16,33), er ist auch Sieger über Tod und Sünde (vgl. Röm 5). In ihm gibt es keine unvereinbaren Gegensätze. Und er, der „mit dem Vater eins" ist, der „gerechte Gott", ist nach seinen eigenen Worten „nicht gekommen, die Gerechten zu berufen, sondern die Sünder" (Mk 2,17). „Wenn aber jemand sündigt, so haben wir einen Fürbitter beim Vater; Jesus Christus, den Gerechten. Er ist die Sühne für unsere Sünden, und nicht allein für die unseren, sondern auch für die der ganzen Welt" (1 Jo 2,1 f.). Er hat die Macht, Sünden zu vergeben und verfügt auch über die Mittel, deren böse Folgen zum Guten zu lenken. „Wenn wir unsere Sünden bekennen, so ist er treu und gerecht; er vergibt uns die Sünden und macht uns rein von aller Ungerechtigkeit" (1 Jo 1,9). Der Sünderheiland Jesus Christus hat in den Kreis seiner Apostel einen Judas aufgenommen, obwohl er genau wußte, daß der ihn verraten würde (Mt 26,21 bis 25). Er hat auch seine Kirche auf Petrus erbaut, obwohl er genau wußte, daß der ihn vor den Menschen verleugnen würde (Lk 22,31—34). Das weiß

der gläubige Christ; und er würde an seiner Kirche auch dann nicht irre werden, wenn er sähe, daß jeder sechste Priester seinen Herrn aus Menschenfurcht verleugnen oder sogar in völliger Abkehr verraten würde. Es genügt die Erinnerung daran, daß diese Kirche von Gott gewollt und von ihm gegründet worden ist, daß der Geist Gottes in ihr wirkt und daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden. Sind doch die Abkehr des Sünders von der Sünde, seine Buße und Hinwendung zu Gott nicht nur ein Teilchen der Kirchengeschichte, sondern vor allem ein zwar kleiner aber wichtiger Ausschnitt aus jener Entwicklung, die zur Vollendung der Kirche führt. — Der Kirchenfeind dagegen wird auch weiterhin immer wieder die Fehler und Sünden der Priester zusammenklauben, um deren persönliche Schlechtigkeit auf die heilige Kirche zu projizieren, damit diese als „Ärgernis" und mehr noch als „Torheit" empfunden werde (1 Kor 1,23). Dabei ist es klar, daß die Heiligkeit Christi durch den Ehrgeiz der Zebedäus-Söhne (Mk 10,37), durch das zu einem Rangstreit führende Geltungsbedürfnis der Jünger (Lk 22,24), durch die Verleugnung des Petrus (Mt 26, 69—75) oder gar durch den Verrat und die völlige Abkehr des Apostels Judas (Mt 26,48 f) ebensowenig beeinträchtigt werden konnte wie die Heiligkeit des mystischen Leibes Jesu Christi, der Kirche, durch die persönlichen Sünden der zur Kirche gehörenden Kleriker und Laien. Denn die Heiligkeit der Kirche ist nicht bloß eine Funktion menschlicher Bemühungen, sondern beruht auf dem Willen Gottes und seinem Wirken in der Kirche. Wäre die Kirche lediglich eine Körperschaft, die menschlichem Wollen und Streben ihr Dasein und Sosein zu verdanken hätte, dürfte man sie niemals als „heilig" bezeichnen.

Nach can. 1322 § 1 hat Christus, der Herr, seiner Kirche trotz der schon im Apostelkollegium zutage tretenden menschlichen Schwächen das Glaubensgut (depositum fidei) anvertraut, damit sie selbst unter dem ständigen Beistand des Heiligen Geistes die geoffenbarten Glaubenswahrheiten gewissenhaft bewahre und zuverlässig verkünde. Die Kirche wird deshalb immer wieder die alten Lehren darlegen; aber wenn die Zeit dafür reif geworden ist, so daß die Menschen es ertragen können, wird das Lehramt die vor Gott zwar ewig-alten, den Menschen aber neu erscheinenden Wahrheiten verkünden. Dabei gleicht es „einem Hausvater, der aus seinem Schatze Neues und Altes herausgibt" (Mt 13,52).

* * *

Schauen wir zurück, so sehen wir eine Anzahl von Wesensmerkmalen der Kirche, aus denen wir wohl eine Definition zusammenfügen können; da sie von Gott gewollt und von Christus festgelegt worden sind, wird der Anstaltcharakter der Kirche deutlich sichtbar.

Von den deutschen Kanonisten rückt Nikolaus Hilling den Anstaltscharakter der Kirche am weitesten in den Vordergrund: „Im Gegensatz zur evangelischen Kirchenverfassung ist der Anstaltscharakter in der katholischen Kirche sehr scharf ausgeprägt. Ihre Grundverfassung stammt von Christus und hat deshalb einen dauernden und unveränderlichen Charakter." — „Der Anstaltscharakter tritt in der katholischen Kirche dadurch für das Verfassungsrecht am deutlichsten in Erscheinung, daß 1. von vornherein

kraft göttlicher Einsetzung zwei verschiedene Stände und gewisse Ämter (Papsttum und Episkopat) vorhanden und 2. mit dem einen dieser Stände und den Ämtern eine bestimmte Summe von kirchlichen Weihe- und Leitungsbefugnissen verbunden sind. Selbst die Gesamtheit aller Gläubigen ist nicht imstande, einen Willen zu erzeugen, sondern die kirchliche Vollgewalt ruht beim Papste, der seine Gewalt unmittelbar von Christus herleitet, dessen Stellvertreter er ist. Daher gilt in der katholischen Kirche der Grundsatz: Prima sedes a nemine iudicatur" [24]). — „Gegen diesen Anstaltscharakter der Kirche verstießen die Bestrebungen der sog. Reformsynoden zu Konstanz und Basel, die der Gesamtkirche bzw. ihrer Vertretung, dem Generalkonzil, die oberste Gewalt in der Kirche über dem Papste beilegen wollten. Diese konziliare Theorie ist auf dem Boden der reinen Körperschaftstheorie erwachsen, die der katholischen Kirche fremd ist." — „Auch die Pfarrei ist eine Anstalt und keine Korporation. Die zu einer Pfarrei gehörigen Personen bilden keine Gemeinde im juristischen Sinne mit eigenen Leitungs- und Verwaltungsbefugnissen, sondern die kirchliche Gewalt beruht in dem vom Bischofe beauftragten Pfarrer" [25]).

Fassen wir jetzt einige zur Kirche gehörige Organe ins Auge, die körperschaftlichen Charakter zu haben scheinen, wie zum Beispiel die Ordensgenossenschaften, ferner die Behörden und Richterkollegien der bischöflichen und päpstlichen Kurie, das Domkapitel und das Kardinalskollegium und schließlich die Diözesansynode und das allgemeine Konzil. Wenn wir nur auf das Äußerliche achten würden, also auf das kollegiale Zusammentreten, die Abstimmungen und Wahlen und lediglich das heraussuchen würden, was sonst noch an eine Korporation erinnern könnte, würden wir mit unseren Schlußfolgerungen in die Irre gehen. Daß das Vorhandensein des Kirchenvolkes dem Anstaltscharakter der Kirche ebensowenig widerspricht wie das Vorhandensein der Theologengemeinschaft dem Charakter des theologischen oder klerikalen Seminars, ist bereits dargetan worden. Und die obenerwähnten Teilorganismen der Kirche sind hinsichtlich ihrer Verfassungs- und Willensbildung eindeutig an das Kirchenrecht und die Genehmigung der kirchlichen Oberen gebunden, so daß eine völlig freie und unabhängige immanente Willensbildung nirgendwo möglich ist. Am deutlichsten müßte der Körperschaftscharakter beim Allgemeinen Konzil in Erscheinung treten, nicht nur weil die Cardinäle, Bischöfe und Prälaten collegialiter zusammentreten, sondern weil es sich außerdem — in seiner kollegialen Zusammensetzung — nach can. 228 § 1 einer „höchsten Gewalt" (suprema potestate) erfreut, die ja zum Beispiel auch in can. 1323 § 2 in Erscheinung tritt. Nach diesem § kann sowohl das allgemeine Konzil als auch der Papst eine feierliche Lehrentscheidung geben. Aber: Nach can. 222 § 1 kann kein Allgemeines Konzil zustande kommen, wenn der Papst es nicht beruft. Nach § 2 bestimmt der Papst den Präsidenten, die Verhandlungsgegenstände und die Geschäftsordnung; er kann das Konzil verlegen, vertagen und auflösen. Die Konzilsdekrete können nicht rechtswirksam werden, wenn der Papst sie nicht bestätigt und außerdem den Publikationsbefehl erteilt (can. 227). Und wenn der Papst stirbt, während das Konzil

[24]) „CJC can. 1156. Vgl. M. Koeniger, Prima sedes a nemine iudicatur, in: Festgabe für Albert Ehrhard, 1922, 273 ff."
[25]) Das Personenrecht des Codex Juris Canonici. Paderborn 1924, 4 f.

tagt, ist dieses von Rechts wegen automatisch unterbrochen, und ausschließlich der neue Papst kann den Befehl erteilen, daß es wieder aufgenommen und fortgeführt werde (can. 229). Aus all dem erkennen wir, daß die Kirche eine organisch auf dem Primat aufgebaute Anstalt ist, deren formelle Geschlossenheit keinen Fremdkörper in sich duldet. Aus dem Anstaltscharakter der Kirche ergibt sich auch, daß die Kirche keine „Vertreter" — wohl aber Beobachter oder Berichterstatter — entsenden kann, um sich mit den Vertretern körperschaftlich organisierter protestantischer Kirchen zu einer Tagung zusammenzufinden, auf der die „Una Sancta" als zu erstrebendes Ziel behandelt werden soll. Es gibt in der katholischen Kirche keine Vertretervollmacht, die sich in Kompromißbeschlüssen äußern könnte, welche die transzendent festgelegte Verfassung der Kirche antasten. Der Augustinergeneral Ägidius von Viterbo hat diesen Sachverhalt in seiner Eröffnungsrede zum fünften Lateran-Konzil in der folgenden Formel sprichworthaft ausgeprägt: „Homines per sacra immutari fas est, non sacra per homines", die Menschen müssen durch das Heilige — nicht das Heilige durch die Menschen gewandelt werden[26]).

V.

Wir müssen noch eine wichtige Frage wenigstens kurz streifen: Muß eine kanonistische Definition der Kirche etwas über das Kirchenvolk aussagen? Wenn feststeht, daß Christus die Kirche auf den Felsen des Papsttums gegründet habe und daß der Papst der Vicarius Christi sei, dann ist es klar, daß die Gläubigen den Papst als Oberhaupt der Kirche anerkennen müssen. Wenn Christus der Kirche das depositum fidei und das unfehlbare Lehramt gegeben hat, ist es selbstverständlich, daß die Kirchenglieder in Anerkennung dieses Lehramtes diesen Glauben haben und bewahren müssen. Und wenn Christus seiner Kirche die Sakramente als die vorzüglichsten Mittel übergeben hat, die zum Heile führen, dann wird niemand bezweifeln, daß die der Kirche angehörenden Menschen davon Gebrauch machen werden.

Eine Definition der Kirche als Anstalt muß vielmehr klar ausdrücken, daß die Kirche für die Menschen gegründet worden sei. Die Definition darf aber nicht so zweideutig sein, daß sie Deutungsmöglichkeiten zuläßt, wie: die Kirche könnte von den Menschen selbst gegründet worden sein; oder: sie wäre — unabhängig von der Wirksamkeit des Hl. Geistes — nur einer rein menschlichen Entwicklung unterworfen. — Aber da der Charakter der Kirche als Anstalt ja in keiner Weise davon berührt wird, daß wir eine Definition der Gemeinschaft der Kirchenglieder hinzufügen, könnte man etwa sagen: Das Kirchenvolk ist eine Gemeinschaft von Menschen, die den Glauben der katholischen Kirche festhalten, welche ferner die der Kirche von Christus übergebenen Sakramente zum Ziele des Heils gebrauchen und sich den kirchlichen Oberen und besonders dem Papst als Vicarius Christi unterwerfen. Damit hätten wir zugleich die wesentlichen Teile der Bellarminschen Kirchendefinition vor uns — aber hier nicht als Definition der Kirche, sondern als Definition des Kirchenvolkes. Und in der Tat hat Bellarmin das Kirchenvolk vor Augen gehabt, als er den Begriff der Kirche definierte. Wenn man nämlich seine Definition nicht aus dem Zusammen-

26) Hefele — de Clercq, Histoire des Conciles. VIII (1917) 344 n. 1.

hange reißt, wie das gewöhnlich geschieht, sondern den Kontext weiter verfolgt, erfährt man, daß sich „aus dieser Definition leicht erkennen läßt, welche Menschen zur Kirche gehören und welche nicht". Die Definition soll also ein Kriterium sein für die Unterscheidung der Zugehörigkeit zur Kirche. „Drei Teile hat diese Definition", fährt Bellarmin dann fort[27]), „das Bekenntnis des wahren Glaubens, das gemeinsame Band der Sakramente und die Unterwerfung unter den gesetzmäßigen Hirten, den römischen Papst. Nach Maßgabe des ersten Teiles sind ausgeschlossen alle Ungläubigen, sowohl die, die niemals in der Kirche waren, wie Juden, Türken, Heiden, als auch besonders die, die in der Kirche gewesen und dann abgefallen sind, wie Häretiker und Apostaten. Nach Maßgabe des zweiten Teiles sind ausgeschlossen die Katechumenen und die Exkommunizierten; jene, weil sie noch nicht zur Gemeinschaft der Sakramente zugelassen, diese, weil sie davon ausgeschlossen sind. Nach Maßgabe des dritten Teiles sind die Schismatiker ausgeschlossen; sie haben zwar den Glauben und die Sakramente, aber sie unterwerfen sich nicht dem rechtsmäßigen Hirten und bekennen deshalb draußen den Glauben und empfangen draußen die Sakramente. Alle andern sind eingeschlossen . . .".

Nachdem Nikolaus Hilling bereits die kirchliche Mitgliedschaft nach der Enzyklika Mystici Corporis Christi und nach dem Codex Juris Canonici behandelt hat[28]), will ich mich hier darauf beschränken, auf die Lehre des Aquinaten hinzuweisen. Er lehrt[29]), daß zwischen dem natürlichen Leib des Menschen und dem mystischen Leib der Kirche dieser Unterschied bestehe: Dem natürlichen Leib gehörten alle Glieder gleichzeitig an, dem mystischen aber nicht . . . Christus sei ganz allgemein und für alle Zeiten das Haupt aller Menschen, aber in verschiedenen Graden. In erster Linie sei er das Haupt derer, die durch die Herrlichkeit der Gottesschau, zweitens derer, die durch die Liebe, und drittens derer, die durch den Glauben mit ihm wirklich vereinigt seien; viertens sei Christus das Haupt derer, die ihm nur einer Möglichkeit nach verbunden seien, die zwar noch nicht Wirklichkeit geworden sei, aber doch nach der göttlichen Vorherbestimmung verwirklicht werden solle; und fünftens sei er auch das Haupt derer, die ihm nur nach einer Möglichkeit verbunden seien, die niemals verwirklicht werden könne. Das seien die Menschen, die in dieser Welt lebten, aber nicht für die Seligkeit vorherbestimmt seien. Sobald sie aus dieser Welt schieden, hörten sie ganz und gar auf, Glieder Christi zu sein, weil sie dann jede Möglichkeit verlören, mit Christus vereint zu werden.

Man sieht, daß die Kirchengliedschaft von sehr verschiedenen Standpunkten aus betrachtet werden kann. Hier wollen wir uns damit begnügen, aus zwei erkennbar gewordenen Möglichkeiten die Folgerung zu ziehen: Man kann die Kirche als göttliche Einrichtung definieren, ohne das Kirchenvolk zu erwähnen; und man kann eine Kirchendefinition — wie Bellarmin — geben, die eigentlich nur das Kirchenvolk zum Gegenstand hat. Auch in Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles ist das Papsttum mit der Kirche identifiziert worden, wie andererseits das Kirchenvolk schlechthin als Kirche

---

27) Carl Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. 5. Aufl. Tübingen 1934, 361 Nr. 504,4.
28) in: Archiv für kath. Kirchenrecht 125 (1951) 122—129.
29) STh III 8,3.

bezeichnet worden ist — durchaus mit Recht, denn man kann ohne weiteres einen wesentlichen Teil für das Ganze setzen. Aber eine kanonistische Kirchendefinition darf nicht so beschaffen sein, daß der Anschein erweckt werden kann, als sei nur das eine oder das andere „die Kirche", oder als handle es sich hier um voneinander trennbare Dinge, so daß die Hierarchie als etwas Selbständiges von dem Kirchenvolk abgehoben werden könnte.

VI.

Das Kirchenvolk ist beispielsweise als „coetus", als „universitas" oder als „societas" bezeichnet worden. Das Wort „societas" besagt, auch in dem Ausdruck „societas perfecta", noch nichts über den Anstalts- oder Körperschaftscharakter der Kirche, obwohl „societas" im römischen Recht auch „Körperschaft" bedeuten kann. Wir haben hier einen philosophischen Begriff vor uns, der von Aristoteles gebildet worden ist.

Aristoteles sieht jeden Staat als Gemeinschaft an und jede Gemeinschaft als eine menschliche Einrichtung, die ein bestimmtes Gut erstrebt: Um dessentwillen, was ihnen als Gut erscheint, tun alle alles. So streben zwar alle Gemeinschaften nach irgendeinem Gut. Nach dem vornehmsten Gut aber strebt nur die vornehmste Gemeinschaft; das ist die, die alle anderen Gemeinschaften in sich schließt: die staatliche Gemeinschaft, der sogenannte Staat[30]). Dann verfolgt der Stagirite die Entwicklung einer staatlichen Gemeinschaft. Der Mensch strebt in der untersten Entwicklungsstufe zuerst nach Geschlechtsgemeinschaft, dann nach dem Herren-Sklaven-Verhältnis, weiter nach der Familie, wieder später nach dem Dorf, und schließlich nach dem Staat. „Endlich ist die aus mehreren Dorfgemeinden gebildete vollkommene Gesellschaft (koinonia teleios) der Staat; das ist eine Gemeinschaft, die gleichsam das Ziel vollendeter Selbstgenügsamkeit erreicht hat, die um des Lebens willen entstanden ist und um des vollkommenen Lebens willen besteht." Für eine transzendente Willensbildung bleibt nach Aristoteles in diesem Zusammenhange kein Raum. Die „societas perfecta" des Staates ist nach seiner Lehre von Natur aus so vollkommen, daß sogar die Gerechtigkeit als Inbegriff aller Sittlichkeit ein staatliches Ding sei. „Denn das Recht ist nichts anderes als die in der staatlichen Gemeinschaft herrschende Ordnung; und eben dieses Recht ist es auch, das über das Gerechte entscheidet"[31]). Wenn Aristoteles im selben Kapitel den Menschen als zoon politikon charakterisiert, darf man sich nicht dazu verleiten lassen, diesen oft zitierten Ausdruck mit dem Wort „Gemeinschaftswesen" im allgemeinen Sinne zu übersetzen (= animal sociale), sondern man muß — dem Zusammenhang entsprechend — sagen, daß der Mensch nach Aristoteles „ein auf die Staatsgemeinschaft angewiesenes Wesen", also ein animal civile sei[32]). Es ist klar, daß sowohl der moderne Rechtspositivismus als auch die sogenannte genossenschaftliche Rechtstheorie in diesen Lehren eine ausgezeichnete philosophische Basis finden mußte.

---

30) Politik I 1.
31) Ebenda I 1 (2).
32) Vgl. Leo XIII. ep. encycl. Immortale Dei, 1. 9. 1885 n. 2: „Insitum homini natura est, ut in civili societate vivat". CIC Fontes, ed. Petrus Gasparri III (Romae 1925) p. 235.

Die Begründung der „Historischen Rechtsschule" durch Friedrich Karl von Savigny beruht in erster Linie auf einem Methodenwechsel. Die Naturwissenschaftler waren mit der beginnenden Neuzeit von der realistischen Denkweise zur nominalistischen übergegangen; und diese neuen induktiven Wissenschaften hatten einen gewaltigen Aufschwung erlebt. Savigny hat sich von der von den Juristen jener Zeit bevorzugten deduktiven Methode abgewendet und hat die konkreten Einzelheiten als Ausgangspunkte seiner wissenschaftlichen Tätigkeit gewählt. Aus den geschichtlichen Gegebenheiten gewinnt er — wie nach ihm jeder Anhänger der Historischen Rechtsschule — seine induktiven Gesetze. Er verneint die Notwendigkeit und Möglichkeit einer allumfassenden Kodifikation des Rechts und entzieht dadurch der deduktiven Methode in der Rechtswissenschaft vollends den Boden. Dadurch wurde zugleich alles Transzendente ausgeschaltet und der moderne Rechtspositivismus geschaffen. Aus den aristotelischen Lehren erhebt sich in der Rechtswissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts die genossenschaftliche Rechtstheorie; und der Staat erscheint als die einzig mögliche „societas perfecta". Aus solchen Gedankengängen heraus wurden der Kirche in immer stärkerem Maße nicht nur die Souveränität, sondern auch die Fähigkeit, eigenes Recht zu haben oder zu schaffen, abgesprochen. Auf diese sich auf alle europäischen Länder ausweitende Entwicklung hat Gregor XVI. zwar noch im ersten Drittel des neunzehnten Jahrhunderts hingewiesen [33]). Aber es war klar, daß eine umfassende Stellungnahme des kirchlichen Lehramts erfolgen mußte. Das geschah unter Pius IX. Dieser um die kirchliche Souveränität besorgte Papst verteidigte die kirchliche Freiheit und Selbständigkeit zum Beispiel in dem Weltrundschreiben Quanta cura vom 8. XII. 1864 [34]). Im „Syllabus errorum" von 1864 bezeichnete er die Kirche als „vera perfectaque societas plane libera" — aber nicht ohne den Anstalscharakter der Kirche durch Hervorhebung „der ihr von ihrem göttlichen Stifter übertragenen Rechte" genügend deutlich gemacht zu haben [35]). Und schließlich gab Leo XIII. in seiner großen Enzyklika Immortale Dei vom 1. November 1885 [36]) eine umfassende rechtsphilosophische Wesensbeschreibung der Kirche, in der er die Kirche als societas perfecta dem Staat als societas perfecta gegenüberstellt. Dadurch wurde dieser Begriff der „vollkommenen Gesellschaft" aus seiner engen positivistischen Staats- und Weltbezogenheit herausgelöst und zu einem allgemeinen Begriff erweckt, der in dieser Erweiterung auch für eine Charakteristik der Kirche verwendet werden konnte. Gleichwohl wird auch hier die Gründung der Kirche und die Grundlegung ihrer Verfassung durch den göttlichen Stifter bei jeder Gelegenheit hervorgehoben [37]). Es ging dem Hl. Vater offensichtlich in erster Linie darum, die exklusive Beanspruchung des Begriffs „societas perfecta" für den Staat als ungerechtfertigt zu widerlegen, die Letztinstanzlichkeit der Kirche auf ihrem Lebensgebiet zu sichern, weil sie ja ein eigenes Ziel und alle zur Erreichung dieses Zieles notwendigen Mittel besitzt, und dabei zugleich das Verhältnis zwischen Kirche und Staat darzustellen. Aber daß die Kirche wegen ihres Charakters als

33) Ep. encycl. Mirari vos (15. 8. 1832) § 5: Divina Ecclesiae auctoritas oppugnatur, ipsiusque iuribus convulsis, substernitur ipsa terrenis rationibus . . ." CIC Fontes II (1924) p. 745.
34) CIC Fontes l. c. n. 542, p. 994 n. 3.
35) CIC Fontes l. c. n. 543 § V prop. 19 (= Denzinger 1719).
36) CIC Fontes III (1925) n. 592, p. 234—250.
37) L. c. n. 5, p. 237 sq.

societas perfecta nun eine Körperschaft sei, kann nicht behauptet werden, weil ja die transzendente Willensbildung des Stifters, der die Verfassung und das Leben der Kirche beherrscht, klar genug hervorgehoben ist.

VII.

Wenn wir jetzt aus den in diesen methodologischen Erörterungen gewonnenen Ergebnissen den kanonistischen Kirchenbegriff in einer Definition zusammenstellen wollen, indem wir die im kanonischen Recht vorgefundenen Wesensmerkmale zusammenfassen, müssen wir ungefähr folgendes sagen: Die Kirche ist die sichtbare, auf das Fundament des Papsttums gegründete, ständisch und hierarchisch gegliederte Einrichtung, die von dem Gottmenschen Jesus Christus geschaffen und mit den notwendigen Mitteln — insbesondere den Sakramenten — ausgerüstet worden ist, um unter dem dauernden Beistand des Heiligen Geistes die geoffenbarten Glaubenswahrheiten gewissenhaft zu bewahren und in aller Welt zuverlässig zu verkünden und um die in sie aufgenommenen Menschen aller Zeiten und Länder zu leiten, damit diese in gehorsamer Unterordnung unter den Papst als Stellvertreter Christi und unter die Bischöfe als Nachfolger der Apostel die für sie bereitgehaltenen Heilsmittel gebrauchen, um das von Gott gewollte Ziel der Heiligung und Beseligung zu erreichen.

Kürzer kann man die Kirche in kanonistischem Sinne definieren als die von Jesus Christus für die Menschen aller Zeiten und Länder gestiftete ständisch und hierarchisch gegliederte Heilsanstalt (in der in Gehorsam und Liebe der geheimnisvolle Leib Christi erbaut wird). In diesem eingeklammerten Relativsatz haben wir zwar bereits wieder eine allgemein-theologische Erklärung mit aufgenommen; aber sie stellt nicht die Hauptaussage dar und ist nur eine mögliche Hinzufügung zu der im Hauptsatz gegebenen kanonistischen Kirchendefinition, um diese mit der allgemein-theologischen Wesenserklärung der Kirche zu verbinden.

Die Heilsnotwendigkeit der Kirche tritt in beiden Definitionen wohl deutlich genug in Erscheinung, da ja nicht nur von „einer", sondern von „der" von Christus gestifteten Einrichtung zur Heiligung bzw. von „der" Heilsanstalt die Rede ist. — Im übrigen dürfen wir nicht übersehen, daß der seit Cyprian scharf formulierte und seit der Bulle Unam Sanctam heiß umstrittene Lehrsatz der Kirche: „Extra ecclesiam nulla salus" nicht auf die Frage antwortet: „Wer wird selig?", sondern auf die Frage: „Was macht selig?" Und diese Frage hat doch wohl ein Echo in jedem Menschenherzen: Wer sich mit ihr beschäftigt, wird — so hoffen wir zuversichtlich — ein Verständnis dafür haben, daß jede Möglichkeit benutzt werden muß, das Wesen der Kirche immer wieder aufs neue zu beleuchten und nach Möglichkeit besser zu erkennen — auch wenn man selbst die gewählte Methode nicht anwenden oder die mit ihr erarbeiteten Ergebnisse nicht übernehmen mag. Jede wissenschaftliche Bemühung um das Wesen der Kirche dient der erhabenen Aufgabe, das Leben und Wirken Gottes in den Menschen und seine Fürsorge für ihr ewiges Heil besser zu begreifen.